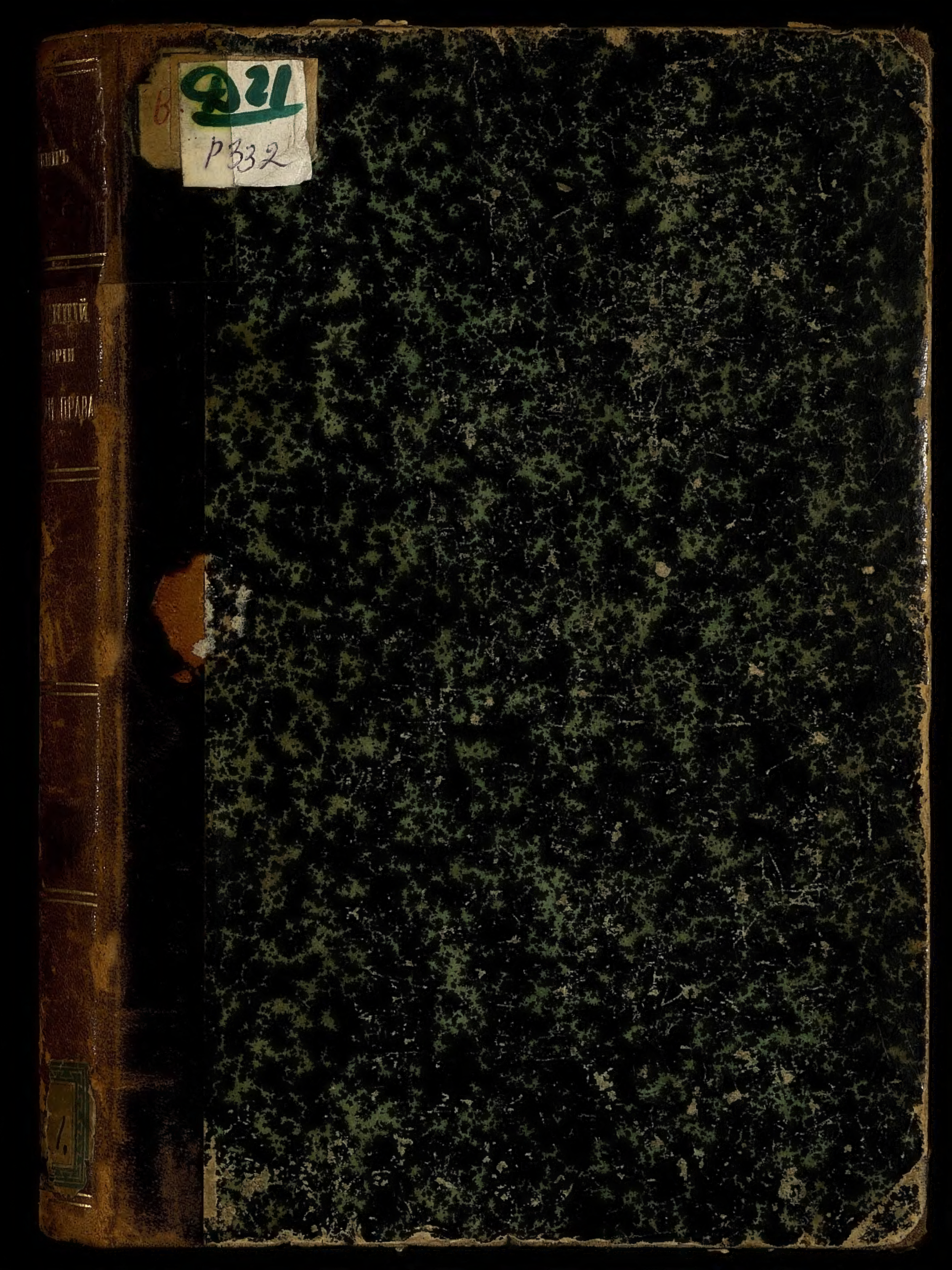

Д21
Р332
ОРІИ
ПРАВА

Изъ лекцій

заслуженнаго профессора, доктора правъ

П. Г. Рѣдкина

ПО ИСТОРІИ ФИЛОСОФІИ ПРАВА

въ связи

СЪ ИСТОРІЕЙ ФИЛОСОФІИ ВООБЩЕ.

«Все минется, одна правда остается».
Русская народная пословица.

ТОМЪ ТРЕТІЙ.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія М. М. Стасюлевича, Вас. Остр., 2 линія, 7.
1890.


ТИПОГРАФІЯ
М. СТАСЮЛЕВИЧА
В. О. 2 Л. 7
1670

ОГЛАВЛЕНІЕ.

ЧАСТИ ПЕРВОЙ

ОТДѢЛА ТРЕТЬЯГО

Окончаніе.

II. Сократъ.

О Сократѣ вообще. Сократъ родился въ Аѳинахъ около 469 г. до Р. Х. Отецъ его былъ скульпторъ Софронискъ, а мать — акушерка или повивальная бабка Фенарета. Сократъ былъ женатъ на извѣстной своей сварливостью Ксантиппѣ, отъ которой имѣлъ трехъ сыновей. За 399 лѣтъ до Р. Х. онъ былъ обвиненъ въ нечестіи, неуваженіи къ отечественнымъ богамъ и въ развращеніи юношей своимъ ученіемъ, противнымъ традиціонной общественной нравственности. Будучи осужденъ по этимъ обвиненіямъ на смертную казнь съ предоставленіемъ ему права выбрать родъ смерти, Сократъ принялъ яду и умеръ. Относящіяся сюда подробныя показанія Ксенофонта и Платона будутъ приведены мною при изложеніи содержанія ихъ сочиненій.

Сократъ не написалъ никакого сочиненія, а передавалъ свое ученіе устно, въ бесѣдахъ, и притомъ въ бесѣдахъ не съ одними только учениками своими, но и со своими противниками, софистами, и вообще со всѣми, кого случайно встрѣчалъ гдѣ-либо, особенно же на аѳинской народной площади (ἀγορὰ), этомъ центрѣ всей публичной жизни аѳинянъ.

Главными источниками для нашего ознакомленія съ личностью Сократа и съ его ученіемъ служатъ: 1) сочиненія его ученика Ксенофонта, а именно: „Воспоминанія о Сократѣ", „Пиръ" и „Экономика"; 2) „Апологія Сократа" и всѣ почти

сочиненія величайшаго изъ учениковъ Сократовыхъ—Платона, изложенныя въ видѣ разговоровъ, бесѣдъ, гдѣ главнымъ дѣйствующимъ лицомъ выводится Сократъ. Впрочемъ Платонъ влагаетъ здѣсь въ уста Сократа и свои собственныя мысли, такъ что вообще трудно различить, что̀ принадлежитъ самому Сократу и что̀ Платону. Наконецъ—3) показанія Аристотеля, которыхъ, правда, немного, но за то ими опредѣляется существенный характеръ Сократова философскаго ученія.

Прежде всего считаю нужнымъ сказать вообще о личности Сократа, такъ какъ эта личность неразрывно связана съ философскимъ ученіемъ Сократа.

Ксенофонтъ представляетъ намъ Сократа образцомъ той душевной и тѣлесной закаленности, которая чужда всякой изнѣженности; образцомъ довольства и самообладанія; человѣкомъ, исполненнымъ благочестія и любви къ отечеству, непреклонныхъ убѣжденій, прозорливымъ и вѣрнымъ совѣтникомъ своихъ друзей, какъ въ тѣлесныхъ, такъ и въ душевныхъ потребностяхъ; любезнымъ и утонченно вѣжливымъ собесѣдникомъ, соединяющимъ въ себѣ веселость съ серьезностью; преимущественно же неутомимымъ воспитателемъ, пользовавшимся всякимъ случаемъ, чтобы привести къ самопознанію и добродѣтели тѣхъ, съ кѣмъ онъ приходилъ въ соприкосновеніе, и особенно—чтобы бороться съ юношескимъ высокомѣріемъ и легкомысліемъ.

Съ такою Ксенофонтовою характеристикою Сократа согласуются также и показанія о немъ Платона. И онъ называетъ своего учителя наилучшимъ, прозорливѣйшимъ, праведнѣйшимъ и справедливѣйшимъ человѣкомъ своего времени, и онъ не можетъ достаточно восхвалить его простоту, его умѣренность, его господство надъ чувственными потребностями и пожеланіями; и у него Сократъ одушевленъ глубочайшимъ благочестіемъ: онъ посвящаетъ всю свою жизнь служенію божеству и умираетъ какъ мученикъ послушанія своему внутреннему божественному голосу; сущность же этого служенія божеству у Платона та же, что и у Ксенофонта: всеобъемлющее нравственное воздѣйствіе на другихъ, особенно на юношей. Въ изображеніи Сократа Платономъ просвѣчиваетъ серьезный образъ философа, —образъ истинной гуманности, аттической утонченности, остро-

умной веселости и привлекательнаго юмора; и Платонъ, какъ и Ксенофонтъ, умѣетъ поразсказать о гражданской добродѣтели и о политическомъ мужествѣ своего учителя, дополняя этотъ разсказъ превосходнымъ изображенiемъ философа какъ воина.

У Платона мы находимъ свѣдѣнiя о томъ, что Сократъ, въ качествѣ простого воина, принималъ участiе въ трехъ походахъ, совершонныхъ имъ во время пелопонезской войны. О первыхъ двухъ походахъ, въ Потидею (во Ѳракiи) и въ Делiонъ (въ Беотiи) мы узнаемъ изъ Платонова разговора „Пиръ“; о послѣднемъ же, третьемъ походѣ въ Амфиполисъ (на южномъ берегу Ѳракiи) есть короткое указанiе въ Платоновой „Апологiи Сократа“.

Въ первомъ походѣ Сократъ выказалъ такое терпѣнiе и такую закаленность въ перенесенiи лишенiй, что въ этомъ отношенiи превзошелъ всѣхъ остальныхъ воиновъ. Такъ онъ терпѣливо страдалъ отъ голода, мученiя котораго были не подъ силу всему войску, а во время сильныхъ холодовъ Сократъ босикомъ и въ легкой одеждѣ совершилъ переходъ по льду, очень затруднявшiй другихъ воиновъ, несмотря на то, что они были тепло обуты и одѣты. Въ этомъ походѣ Сократъ совершилъ геройскiй подвигъ: увидѣвши, что Алкивiадъ раненный лежалъ среди непрiятелей, онъ проложилъ себѣ къ нему дорогу и, храбро сражаясь съ врагами, спасъ не только Алкивiада, но и его вооруженiе. Когда же ему присудили награду какъ побѣдителю, онъ отказался отъ нея въ пользу Алкивiада.

Второй походъ ознаменовался другимъ подвигомъ Сократа, а именно, спасенiемъ Ксенофонта, который, будучи сброшенъ лошадью во время битвы, лежалъ раненный на землѣ. Сократъ поднялъ его на свои плечи и унесъ, продолжая въ то же время защищаться отъ нападающихъ непрiятелей.

Съ такимъ же мужествомъ и самоотверженнымъ исполненiемъ своего долга, какъ воина, совершилъ Сократъ и послѣднiй третiй походъ въ Амфиполисъ.

Что касается политической дѣятельности Сократа, то онъ отличился своею мужественною неустрашимостью и твердостью характера, неуклонно защищая строгое соблюденiе законовъ,

какъ отъ беззаконныхъ требованій народа, въ частномъ случаѣ суда надъ десятью полководцами во время владычества демократіи, такъ и отъ произвола тридцати тиранновъ во время олигархіи. Упомянутый частный случай подробно описанъ Ксенофонтомъ въ его „Исторіи Эллиновъ“ (Hellenica). Народъ требовалъ смертной казни всѣхъ десяти полководцевъ за то, что они, одержавъ побѣду надъ лакедемонянами (во время пелопонезской войны) при Аргенузскихъ островахъ, не собрали убитыхъ, не погребли ихъ на берегу, не воздвигли трофеевъ и вслѣдствіе этого не удержали за собой поля битвы. Полководцы же оправдывались тѣмъ, что внезапная буря сдѣлала сказанное невозможнымъ. Во время суда надъ этими полководцами Сократъ засѣдалъ въ одной изъ десятиританій (отдѣловъ Государственнаго Совѣта, состоявшаго изъ пятисотъ человѣкъ), гдѣ разсматривалось это дѣло.

Впрочемъ военною службою и политическою дѣятельностью занимался Сократъ временно и по внѣшнему призыву, какъ обязанный отбыть общую воинскую повинность и призванный заняться текущими дѣлами въ Государственномъ Совѣтѣ. Все же остальное время своей жизни уже по внутреннему призванію посвятилъ Сократъ основанію, развитію и распространенію своего философскаго ученія и вообще просвѣщенію своихъ согражданъ, въ особенности же подготовленію юношей къ политической дѣятельности, отъ которой самъ онъ отказался, на что привелъ свои причины.

Такъ Ксенофонтъ (Воспом. о Сокр., кн. I, гл. 6) привелъ слѣдующій разговоръ Сократа съ софистомъ Антифономъ. „Антифонъ спросилъ Сократа, какъ объяснить то обстоятельство, что онъ считаетъ себя способнымъ образовывать другихъ для политической дѣятельности, а между тѣмъ самъ не принимаетъ участія въ государственныхъ дѣлахъ, несмотря на то, что онъ долженъ же умѣть ими заниматься?—На это Сократъ отвѣчалъ: въ какомъ случаѣ, Антифонъ, мое участіе въ занятіяхъ государственными дѣлами будетъ бо̀льшее: когда я самъ, лично, буду въ нихъ участвовать, или же когда я буду заботиться о томъ, чтобы сдѣлать годными къ этому участію возможно бо̀льшее число согражданъ?“

Всѣхъ вообще всему училъ Сократъ безплатно и поэтому,

конечно, оставался бѣднякомъ, тогда какъ софисты учили преимущественно богатыхъ юношей за дорогую плату и такимъ образомъ наживали огромныя богатства. Такая противоположность въ образѣ жизни Сократа и софистовъ обратила на себя особенное вниманіе того же софиста Антифона, который въ другой разъ, въ присутствіи учениковъ Сократа, чтобы отбить ихъ отъ него, въ яркихъ краскахъ изобразилъ бѣдность Сократа, стараясь показать, что его философское ученіе не ведетъ къ счастію: „Сократъ (сказалъ онъ), я съ своей стороны былъ всегда того мнѣнія, что философія должна дѣлать людей болѣе счастливыми; ты же, мнѣ кажется, пожинаешь совсѣмъ противные тому плоды отъ твоей мудрости. По крайней мѣрѣ, ты ведешь такую жизнь, какой не выдержалъ бы ни одинъ рабъ у своего господина. Ты ѣшь самыя плохія кушанья и пьешь самые плохіе напитки; плоха также и твоя верхняя одежда, да притомъ она у тебя одна и та же и для жара, и для холода; обуви же и нижняго платья ты совсѣмъ не носишь. Денегъ же ты не берешь, а между тѣмъ пріобрѣтеніе ихъ связано съ удовольствіемъ; обладаніе ими дозволяетъ намъ вести болѣе свободную и пріятную жизнь. Если же учители прочихъ предметовъ образовываютъ изъ учениковъ своихъ подражателей, то и ты пріучаешь ихъ къ тому же: тогда подумай только, вѣдь ты учишь вести жизнь бѣдственную“.

На это Сократъ далъ ему такой отвѣтъ: „ты, Антифонъ, кажется, представляешь себѣ мою жизнь такою бѣдственною, что, я думаю, ты скорѣе согласилсябы умереть, чѣмъ рѣшился бы вести жизнь подобную моей. Такъ посмотримъ же, что̀ столь невыносимаго нашелъ ты въ моей жизни. Состоитъ ли невыносимое въ томъ, что другіе, получающіе плату, принуждены отрабатывать ту работу, за которую они получили вознагражденіе; я же, не взимая ничего, не принужденъ имѣть дѣло съ тѣмъ, кто мнѣ не нравится? Или же ты относишься съ презрѣніемъ къ моей пищѣ, какъ будто я ѣмъ менѣе питательно, чѣмъ ты? Или какъ будто мои съѣстные припасы труднѣе добываются по ихъ рѣдкости и дороговизнѣ? Или какъ будто твои кушанья нравятся тебѣ болѣе, чѣмъ мнѣ мои? Что же касается верхней одежды, то, какъ ты знаешь, ее мѣняютъ только ради холода и тепла; обувь же носятъ для того, чтобы устранить препят-

ствіе при ходьбѣ со стороны всего, чтò причиняетъ боль ногамъ. А замѣчалъ ли ты, чтобы я, по причинѣ холода, оставался дома чаще, чѣмъ кто-либо, или, по причинѣ жара, завелъ бы съ кѣмъ-нибудь споръ изъ-за тѣни, или, для того, чтобы пощадить ноги, испугался бы какой-либо дороги? И вообще, что касается меня, не думаешь ли ты, что я, пріучающій свое тѣло постоянно выносить встрѣчающееся ему, переношу все легче, нежели ты, не пріучившій себя къ этому? Если я не рабъ желудка, сна и сладострастія, то думаешь ли ты, что это происходитъ отъ какой-либо иной причины, а не отъ той, что въ моей власти другія радости, которыя утѣшаютъ не минутными только наслажденіями, но открываютъ намъ виды на блага постоянныя? Но, по крайней мѣрѣ, тебѣ извѣстно, что тотъ, кто не надѣется ничего пріобрѣсти, ничему также и не радуется, что, напротивъ, тѣ, кто сознаютъ, что ихъ земледѣліе, мореплаваніе или вообще то, чѣмъ они занимаются, находится въ хорошемъ состояніи, испытываютъ хорошее душевное настроеніе вслѣдствіе этого своего счастія. Думаешь ли ты однако, что все это доставляетъ такое же большое удовольствіе, какъ то сознаніе, что и самъ становишься лучшимъ, и дѣлаешь лучшими своихъ друзей? А я, видишь ли, непрестанно наслаждаюсь такимъ сознаніемъ. И далѣе, если дѣло идетъ о томъ, чтобы оказаться полезнымъ друзьямъ или государству, то кто изъ двухъ имѣлъ бы къ тому болѣе досуга: тотъ ли, кто живетъ такъ, какъ живу теперь я, или тотъ, кто ведетъ такую жизнь, какую ты прославляешь какъ счастливую? Напримѣръ, во время похода, кому изъ двухъ это будетъ легче: тому ли, кто не можетъ жить безъ дорогого стола, или тому, кто удовлетворяется тѣмъ, чтò есть? А голодъ въ осажденномъ городѣ? Кто скорѣе снесетъ его: тотъ ли, кому вѣчно нужны такія яства, которыя добываются лишь съ величайшимъ трудомъ, или тотъ, кто обходится тѣмъ, чтò можно получить безъ всякаго труда? Любезный Антифонъ, ты, мнѣ кажется, одинъ изъ тѣхъ, кто ищетъ счастья въ роскоши и довольствѣ; я же, напротивъ, думаю: не имѣть вовсе никакихъ потребностей, это—удѣлъ только боговъ; имѣя же ихъ сколь возможно меньше, мы тѣмъ самымъ наиболѣе приближаемся къ богамъ. Божественное же, конечно, есть наилучшее, и потому ближайшее къ божественному есть также ближайшее къ наилучшему".

Философское ученіе Сократа. Что касается вообще философскаго ученія Сократа, то въ его основу онъ положилъ тотъ общій верховный принципъ, который превосходно разъясненъ *Целлеромъ* въ послѣднемъ, четвертомъ изданіи второго тома его обширнаго сочиненія, озаглавленнаго: „Философія Грековъ (Die Philosophie der Griechen, 1889 г.)“; такъ что я считаю вполнѣ умѣстнымъ изложить здѣсь этотъ взглядъ собственными словами Целлера.

„Къ открытію истиннаго знанія — вотъ къ чему стремится Сократъ; о добытіи знанія сущности всѣхъ вещей—вотъ о чемъ непрестанно заботится Сократъ со своими друзьями; къ требованію вѣрнаго познанія —вотъ къ чему возводитъ онъ въ концѣ концовъ всѣ нравственныя требованія“.

„Итакъ, въ основѣ Сократовой философіи лежитъ идея знанія. Впрочемъ всякая философія имѣетъ дѣло съ знаніемъ; слѣдовательно такое опредѣленіе Сократовой философіи должно быть во всякомъ случаѣ расширено дальнѣйшимъ образомъ,—именно должно указать, что то стремленіе къ истинному знанію, которое у прежнихъ философовъ было лишь непосредственною, какъ-бы инстинктивною дѣятельностью, стало впервые у Сократа сознательнымъ и методическимъ; впервые въ Сократѣ идея знанія стала сознательною и сознательно же была возведена на степень руководящей идеи. Но и это требуетъ еще своего дальнѣйшаго разъясненія: если знаніемъ интересовались уже и прежніе философы, то почему же изъ этого интереса не развилось у нихъ сознательнаго діалектическаго стремленія къ знанію? Причина этого можетъ заключаться лишь въ томъ, что знаніе, къ которому *они* стремились, уже само по себѣ было отлично отъ того знанія, котораго желалъ Сократъ; что *ихъ* идея знанія не понуждала ихъ, какъ понуждала Сократа *его* идея, обратить вниманіе на научную методу и на условія истиннаго познанія. Такое понужденіе заключалось для Сократа въ томъ основоположеніи, которое почти единогласно выставляется какъ душа его философствованія, — что всякое истинное знаніе должно исходить изъ вѣрныхъ понятій, что ничто не можетъ быть познано, если не будетъ возведено къ своему всеобщему понятію и не будетъ обсуждено на основаніи этого понятія. Вмѣстѣ съ

этимъ основоположеніемъ, какъ ни кажется оно простымъ, потребовалось полное и совершенное измѣненіе научной методы".

„Обыкновенный образъ представленія принимаетъ вещи за то, чѣмъ онѣ прежде всего представляются воспріятію, или— поскольку этому препятствуютъ противорѣчія опыта—этотъ образъ представленія держится той стороны явленій, которая каждый разъ производитъ сильнѣйшее впечатлѣніе на наблюдателя; въ этой сторонѣ образъ представленія видитъ сущность явленія и отсюда выводитъ свое дальнѣйшее заключеніе".

„Не иначе поступали и философы до Сократа; если они и нападали на достовѣрность чувствъ, то все-же отправлялись отъ односторонняго наблюденія, не сознавая необходимости основывать каждое сужденіе на всестороннемъ изслѣдованіи предмета. Этотъ догматизмъ былъ разрушенъ софистикою; ею было признано, что всѣ чувственныя воспріятія истинны только относительно и субъективно; что они не представляютъ намъ вещей такими, каковы онѣ суть (сами по себѣ), но лишь такими, какими онѣ намъ являются, и что поэтому всякое утвержденіе, мнѣніе встрѣчаетъ противоположное себѣ утвержденіе, мнѣніе, съ нимъ равноправное,—ибо поскольку для *этого* человѣка и въ *эту* минуту истинно *одно*, постольку для *другого* человѣка и „въ *другую* минуту истинно *другое*".

„Не иначе (какъ софисты) цѣнитъ и Сократъ достоинство общественнаго мнѣнія. Онъ показываетъ, что оно не даетъ никакого знанія и запутывается въ противорѣчіяхъ. Но онъ не выводитъ вмѣстѣ съ софистами того заключенія, будто знаніе невозможно вообще, а только утверждаетъ, что его нельзя добыть *этимъ* путемъ. Большинству людей недостаетъ истиннаго знанія, такъ какъ они держатся предположеній, достовѣрности которыхъ не испытали. Они односторонне обращаютъ вниманіе на то или другое свойство вещей, а не на ихъ сущность. Если мы исправимъ эту ошибку, если мы будемъ разсматривать всякій предметъ со всѣхъ сторонъ и если мы будемъ искать опредѣленія его истинной сущности изъ этого всесторонняго взвѣшиванія, то вмѣсто недоказанныхъ представленій мы получимъ понятія, вмѣсто не-методическаго, безсознательнаго способа познаванія предмета—изслѣдованіе его по правиламъ искусства, вмѣсто мнимаго знанія—знаніе истинное".

„Требуя знанія, основаннаго на понятіяхъ, Сократъ тѣмъ самымъ принципіально отрекается не только отъ господствовавшаго образа представленій, но и отъ науки въ томъ состояніи, въ какомъ онъ ее засталъ. Онъ потребовалъ всесторонняго наблюденія, діалектической повѣрки, методическаго, сознающаго свои основанія изслѣдованія, отвергая все, что до тѣхъ поръ считалось знаніемъ, потому что оно не соотвѣтствуетъ этимъ условіямъ, но въ то же время выражая убѣжденіе, что соблюденіемъ этихъ условій можетъ быть добыто дѣйствительное знаніе. Этотъ принципъ имѣетъ для Сократа не только научное, но въ то же время и непосредственно нравственное значеніе; въ этомъ-то именно и состоитъ его отличительная черта, что онъ отнюдь не умѣетъ разъединить нравственность и науку, не умѣетъ представить себѣ въ мышленіи ни знанія безъ добродѣтели, ни добродѣтели безъ знанія".

„Сократъ, не менѣе чѣмъ какой-либо софистъ, признавалъ недостаточность прежнихъ формъ образованія, непрочность обычныхъ добродѣтелей, противорѣчащую неясность господствующихъ представленій, необходимость научнаго воспитанія; по этому воспитанію онъ ставилъ иныя и высшія цѣли; оно должно было не разрушать вѣры въ истину, но указывать путь къ ней помощью измѣненнаго научнаго способа познаванія; оно не должно было служить современному эгоизму, но путемъ познанія истинно добраго и полезнаго возвысить современность надъ эгоизмомъ и пробудить ее отъ усыпленія; оно должно было не подкапывать нравы и благочестіе, но непоколебимо построить ихъ на новой научной основѣ. Такимъ образомъ Сократъ сталъ вмѣстѣ и нравственнымъ, и научнымъ преобразователемъ. Онъ имѣлъ въ виду великую цѣль: преобразовать и возстановить нравственную жизнь путемъ научнымъ, и оба эти элемента были у него связаны такъ неразрывно, что онъ не умѣлъ сдѣлать предметомъ знанія что-либо иное, кромѣ человѣческой жизни, а для жизни не видѣлъ никакого спасенія внѣ знанія. Какую услугу оказалъ онъ и наукѣ, и жизни этимъ своимъ стремленіемъ, насколько руководяще воздѣйствовалъ онъ на духовное состояніе своего народа и всего человѣчества—объ этомъ свидѣтельствуетъ исторія. Хотя впослѣдствіи различіе между нравственной и научной дѣятельностью рядомъ съ единствомъ ихъ

было признано опять съ большею полнотою, однакоже та связь между ними обѣими, которою соединилъ ихъ Сократъ, не была расторгнута, и если въ послѣдніе вѣка древняго міра философія заступила мѣсто падающей религіи, дала новую опору нравственности, очистила и изощрила моральное сознаніе и проложила путь монотеистической міровой религіи, то заслуга этого великаго и благотворнаго результата принадлежитъ Сократу, поскольку она вообще можетъ быть приписана одному лицу“.

„Поскольку философскій интересъ обращается отъ внѣшняго міра къ человѣку и его нравственной задачѣ и поскольку для человѣка должно быть истиннымъ и обязательнымъ только тò, въ истинности чего онъ убѣдился самъ, постольку мы находимъ, конечно, въ Сократѣ то углубленіе субъективности въ самое себя, въ которомъ новые философы ищутъ особенности характера его философіи. Не слѣдуетъ однакоже смѣшивать этой Сократовой субъективности ни съ субъективнымъ произволомъ софистовъ, ни съ односторонней субъективностью по-аристотелевыхъ (философскихъ) школъ. Сократъ знаетъ, что каждый долженъ самъ искать своего убѣжденія, что истина не есть нѣчто данное, но что она можетъ быть найдена лишь путемъ собственной мыслительной дѣятельности; онъ требуетъ, чтобы все признанное, какъ бы ходяче и старо оно ни было, провѣрялось бы снова; требуетъ, чтобы вѣрили не авторитетамъ, а только доводамъ По онъ далекъ отъ того, чтобы провозгласить человѣка (эмпирическаго) мѣрою всѣхъ вещей; онъ не поступаетъ также и подобно стоикамъ и эпикурейцамъ, которые въ концѣ концовъ удерживаютъ, какъ критерій, субъективное убѣжденіе и практическую потребность, или подобно скептикамъ, которые всякую истину, правду разрѣшаютъ въ вѣроятность, правдоподобіе; но такъ какъ для Сократа знаніе самоцѣльно, то онъ убѣжденъ, что истинное знаніе добывается мыслительнымъ разсмотрѣніемъ вещей. Далѣе Сократъ видитъ собственный предметъ философіи въ человѣкѣ; но вмѣсто того, чтобы (какъ софисты) сдѣлать закономъ произволъ индивида, онъ хочетъ подчинить этотъ произволъ объективному закону, лежащему въ натурѣ вещей и нравственныхъ отношеній; вмѣсто того, чтобы искать высшую свою цѣль въ самоудовлетвореніи мудреца, какъ это дѣлали позднѣйшіе философы, онъ стоитъ скорѣе на точкѣ зрѣнія древне-

греческой нравственности, которая не умѣетъ мыслить объ индивидѣ внѣ общества и которая поэтому видитъ ближайшій долгъ индивида въ дѣятельности для государства и естественную норму его поступковъ въ законѣ государства. Апатія, равно какъ и космополитизмъ стоиковъ и современныхъ имъ (философскихъ) школъ, чужды Сократу. Поэтому, если можно было сказать (какъ сказалъ Гегель): „съ нимъ взошла безконечная субъективность, свобода самосознанія", то съ другой стороны мы должны прибавить, что эта характеристика еще не исчерпываетъ Сократова принципа, и такимъ образомъ споръ о субъективности или объективности Сократова ученія рѣшится тѣмъ, что хотя въ сравненіи съ прежними философіями ученіе это показываетъ рѣшительное углубленіе субъекта въ самого себя, по тѣмъ не менѣе оно не имѣетъ чисто субъективнаго характера: должно быть добыто такое знаніе, которое служитъ не только потребности субъекта и не для субъекта только истинно и желательно; но почва, на которой ищется это знаніе, есть только собственное мышленіе субъекта".

„Правда, этотъ принципъ у Сократа еще не развился далѣе; хотя онъ поставилъ то основоположеніе, что только знаніе понятія есть истинное знаніе, однакоже до дальнѣйшаго положенія, — что также только и бытіе понятія есть истинное бытіе, что поэтому только понятіе есть нѣчто истинно дѣйствительное, и до систематическаго представленія истиннаго понятія самого по себѣ и для себя,—онъ еще не дошелъ" (какъ дошелъ до этого Платонъ).

„Поскольку же Сократъ имѣетъ дѣло съ образованіемъ человѣка, а не съ изложеніемъ системы, то у него какъ главное является показаніе пути, ведущаго къ истинѣ, т.-е. философской методы; что же касается содержанія его ученія, то оно является частью ограниченнымъ въ своемъ объемѣ вопросами, имѣющими непосредственный интересъ для человѣческой жизни; частью же оно останавливается въ своихъ результатахъ на томъ всеобщемъ и только формальномъ требованіи, что всякая дѣятельность опредѣляется знаніемъ, основаннымъ на понятіи, не развивая систематически и не обусловливая достаточно отдѣльные виды нравственной дѣятельности".

Изъ всего сказаннаго Целлеромъ ясно, что основанное на

понятіи знаніе было для Сократа самоцѣльно, а потому онъ искалъ знанія для самого знанія независимо отъ его содержанія и приложенія. Это показываетъ Ксенофонтъ, приводя разныя бесѣды Сократа, которыя онъ старался заводить именно въ интересѣ самого знанія. Ксенофонтъ разсказываетъ, напримѣръ, о томъ, какъ Сократъ въ бесѣдахъ разъ съ живописцемъ, въ другой разъ со скульпторомъ, въ третій разъ съ фабрикантомъ латъ, панцырей, старался привести ихъ къ сознанію сущности (понятія) ихъ дѣла, искусствъ, дабы показать имъ, на что преимущественно, какъ на существенное, должны они обращать вниманіе въ своемъ дѣлѣ. Между тѣмъ эти искусства совершенно безразличны въ нравственномъ отношеніи. Такъ напримѣръ, бесѣдуя съ гетерой Ѳеодотой, бывшей впослѣдствіи любовницей Алкивіада, Сократъ старался привести ее къ сознанію сущности (понятія) ея ремесла, къ тому, чтобы она обратила вниманіе на то, какія слѣдуетъ употреблять средства, уловки, чтобы приманить къ себѣ мужчинъ и дольше удержать ихъ. Между тѣмъ ремесло гетеры считалось у грековъ безнравственнымъ.

Отрицательное положеніе, что человѣкъ ничего не знаетъ, на которое софисты смотрѣли какъ на окончательный результатъ философіи, послужило Сократу новымъ *положительнымъ* основаніемъ философіи.

Если вѣрно отрицательное положеніе, что человѣкъ ничего не знаетъ, то вѣрно, заключалъ Сократъ, что это есть фактъ человѣческаго сознанія *вообще*, или *всеобщаго*, а уже не индивидуальнаго человѣческаго сознанія, такъ что это есть положеніе, имѣющее всеобщность и необходимость, или есть нѣчто непосредственно извѣстное человѣческому уму вообще. Но не менѣе того непосредственно извѣстно ему также, какъ фактъ всеобщаго человѣческаго сознанія, и *утвердительное* положеніе, что человѣку *вообще*, какъ познающему субъекту, присуща способность сравнивать различныя единичныя воспріятія и судить о нихъ, или, какъ обыкновенно выражаются новѣйшіе философы, способность представляемое опять представлять себѣ. Что эту способность призналъ Сократъ, въ этомъ нельзя сомнѣваться не только потому, что Сократу приписываетъ такое воззрѣніе Платонъ, но въ особенности потому, что основное требо-

ваніе Сократа—„познай самого себя“—должно было имѣть всестороннее значеніе, какъ практическое, такъ и теоретическое; имъ выражалось не только требованіе, чтобы человѣкъ показалъ себя, каковъ онъ есть, т.-е. добронравственъ или порочепъ его образъ чувствованій, мыслей и желаній,—чтобы онъ заглянулъ, такъ сказать, въ свою совѣсть, въ свое моральное сознаніе,—но чтобы человѣкъ и размыслилъ о своихъ представленіяхъ, вѣрны ли они, или невѣрны, для того, чтобы придти къ познанію истины.

Такимъ образомъ у Сократа впервые находимъ мы ясное различеніе между знаніемъ, почерпаемымъ непосредственно изъ внѣшняго опыта, изъ эмпиріи или эмпирическимъ знаніемъ, съ одной стороны, и между знаніемъ, которое вырабывается мышленіемъ изъ эмпирическаго познанія и состоитъ въ такомъ знаніи, предметъ котораго есть всеобщее, т.-е. всеобщія понятія, съ другой стороны.

Софисты пришли къ тому отрицательному результату своей философіи, что вообще ничто сущее непознаваемо, вслѣдствіе того, что они принимали представленія, мнѣнія людскія съ ихъ самопротиворѣчіями, въ силу которыхъ они взаимно себя уничтожаютъ. Напротивъ, Сократъ призналъ, что представленія, мнѣнія людскія могутъ и должны быть исправляемы мышленіемъ, и что человѣку, человѣческому уму вообще присуща способность такого исправленія и вслѣдствіе того способность къ восхожденію отъ единичныхъ мнѣній, представленій до всеобщихъ понятій; что эту способность сознаетъ въ себѣ человѣкъ вообще, такъ что это есть всеобщій положительный фактъ человѣческаго сознанія вообще. Конечно, сознаніе такого всеобщаго факта самого по себѣ еще не есть ручательство, чтобы посредствомъ всеобщихъ понятій можно было что-либо познать; ибо, чтобы служить такимъ ручательствомъ, всеобщія понятія должны быть напередъ провѣрены. Въ этомъ смыслѣ и Сократъ, подобно софистамъ, говоритъ: „я ничего не знаю“; такъ что незнаніе было и для Сократа непосредственно-извѣстнымъ фактомъ человѣческаго сознанія. Но это положеніе не имѣло для Сократа того значенія, какое оно имѣло для софистовъ. „Я ничего не знаю“ не значило, по ученію Сократа, что человѣкъ абсолютно не можетъ ничего знать, а

значило только, что человѣкъ ничего не знаетъ, *пока* онъ не изслѣдуетъ,—ясно ли мыслится ему и правильно ли образовались въ немъ тѣ понятія, которыми выражается истинное познаніе. Такимъ образомъ существованіе и необходимость всеобщаго, т.-е. всеобщихъ понятій, было для Сократа непосредственно-извѣстнымъ, несомнѣннымъ, неоспоримымъ фактомъ общечеловѣческаго сознанія и вмѣстѣ съ тѣмъ отправной точкой истиннаго философскаго знанія, какъ знанія положительнаго, т.-е. знанія сущаго.

Сократъ искалъ сущаго, объективной истины; этого же искали и натурфилософы; слѣдовательно въ этомъ отношеніи Сократова философія имѣетъ направленіе одинаковое съ направленіемъ натурфилософовъ, именно направленіе *положительное*. Напротивъ, направленіе философіи софистовъ въ этомъ отношеніи отрицательное: они не искали сущаго, объективнаго, ибо отвергали всякую объективность. Однакоже между положительностью Сократовой философіи и положительностью натурфилософіи—огромная разница. Натурфилософы находили сущее въ природѣ; потому-то ихъ философія и была натурфилософіею. Напротивъ, Сократъ находилъ сущее въ понятіяхъ человѣка вообще, въ вѣрномъ пониманіи умомъ человѣческимъ сущности вещей; его философія была въ этомъ смыслѣ философіею понятія; самымъ высшимъ изъ всѣхъ понятій было у него понятіе добра, блага; слѣдовательно сущее было для него нѣчто субъективное, а не объективное. Въ этомъ отношеніи Сократъ сходился съ софистами; но огромная между ними разница въ томъ, что это субъективное было у софистовъ индивидуальнымъ мнѣніемъ, представленіемъ каждаго эмпирическаго человѣка, какъ индивида, въ каждый моментъ его существованія; слѣдовательно оно безпрестанно измѣнялось и потому не было абсолютнымъ, безотносительнымъ, истиннымъ сущимъ, а было собственно несущимъ. Напротивъ, понятіе у Сократа было субъективнымъ, общечеловѣческимъ понятіемъ и въ этомъ смыслѣ абсолютнымъ, безотносительнымъ, истиннымъ сущимъ.

Ища абсолютнаго, безотносительнаго, истиннаго сущаго, и Сократъ, и натурфилософы тѣмъ самымъ признавали для человѣка возможнымъ найти, познать это сущее, слѣдовательно они отправлялись въ своемъ ученіи отъ предположенія воз-

можности познаванія, знанія сущаго. Напротивъ, софисты, отвергая такое истинное сущее, вмѣстѣ съ тѣмъ отвергали и познаваніе такого сущаго; такъ что ихъ философія и въ этомъ отношеніи была отрицательною, а Сократова, напротивъ, положительною. Но между положительностью Сократа и положительностью натурфилософовъ и въ этомъ отношеніи была огромная разница. Натурфилософы обращались своимъ мышленіемъ *прямо, непосредственно* къ объектамъ, предметамъ, къ міру вещей и явленій, а Сократъ обращается своимъ мышленіемъ къ объектамъ, предметамъ не прежде, какъ образовавъ, выработавъ напередъ понятіе, вѣрное пониманіе сущаго, сущности вещи, объекта, слѣдовательно—уже чрезъ посредство этого пониманія, чрезъ посредство понятій. Поэтому справедливо замѣчаетъ о Сократѣ *Гильденбрандъ*, что вся его философская дѣятельность была устремлена главнымъ образомъ на пониманіе сущности (всеобщаго, объективнаго) мірового порядка, какъ верховной основы для всѣхъ человѣческихъ порядковъ (людского общежитія вообще) и для всей человѣческой дѣятельности и жизни, и что первымъ шагомъ къ такому пониманію призналъ Сократъ познаніе человѣкомъ вообще своего собственнаго сознанія или—какъ онъ выразился — „познаніе самого себя“. Первѣйшая цѣль этого познанія человѣкомъ самого себя состояла въ томъ, чтобы среди пестраго разнообразія явленій міра человѣкъ нашелъ въ своемъ сознаніи такое орудіе, которымъ онъ могъ бы различать бытіе и призракъ, необходимое и случайное, пребывающее и преходящее. Это орудіе и есть умъ человѣческій *вообще* съ его всеобщими понятіями, а не умъ единичнаго эмпирическаго человѣка съ его мнѣніями, представленіями.

Основанное на самопознаніи, познаніе всеобщихъ понятій, какъ сущности всѣхъ вещей, предметовъ, призналъ и назвалъ Сократъ *знаніемъ* человѣческаго ума вообще или наукою, въ смыслѣ истиннаго философскаго знанія, философіи, отличивъ его отъ эмпирическихъ мнѣній, представленій объ единичныхъ эмпирически-данныхъ вещахъ, предметахъ эмпирически даннаго, единичнаго человѣка, индивида.

Творческій верховный божественный умъ, разумное въ мірѣ, мысль, присущую міру, мировому порядку, познаваемую умомъ

человѣческимъ вообще въ формѣ всеобщихъ понятій, какъ истиннаго философскаго знанія сущности всѣхъ вещей, явленій міра, призналъ Сократъ мѣриломъ всего объективно-сущаго и всѣхъ субъективныхъ представленій или мѣриломъ какъ для познаваемаго объекта, такъ и для познающаго субъекта. Поэтому все, что до сихъ поръ не мѣрялось такимъ мѣриломъ, не призналъ онъ знаніемъ, и въ этомъ смыслѣ сказалъ: „я ничего не знаю", выразивъ въ этомъ изреченіи отрицаніе какъ натурфилософіи, философіи физиковъ или физіологовъ, которые ставили мышленіе въ безусловную зависимость отъ объекта, такъ и философіи софистовъ, которые ставили мышленіе въ безусловную зависимость отъ субъекта.

Изреченіе о немъ дельфійскаго оракула Сократъ объяснилъ такъ: оракулъ призналъ его, Сократа, мудрѣйшимъ изъ всѣхъ людей за то, что онъ, понявъ значеніе *истиннаго* знанія, отвергнулъ знаніе, которымъ хвалились до него философы, какъ знаніе *мнимое*, и въ этомъ именно смыслѣ сознаъ, что онъ ничего не знаетъ, но что онъ *ищетъ* истиннаго знанія.

Интересъ къ такому знанію, желаніе его достигнуть были, можно сказать, главными двигателями, мотивами всего Сократова философствованія, всѣхъ его философскихъ бесѣдъ какъ со своими учениками, такъ и со своими противниками, софистами. Но какъ для софистовъ, такъ и для Сократа, всякое знаніе имѣло въ виду преимущественно практическую цѣль, примѣненіе къ общественной жизни, къ общественнымъ отношеніямъ людей, какъ гражданъ государства; такъ что и Сократъ, какъ и софисты, былъ, въ этомъ смыслѣ, по преимуществу этикъ, а не физикъ, физіологъ, натурфилософъ.

Послѣ того какъ все болѣе и болѣе развивающееся въ Греціи общее образованіе возбудило въ грекахъ потребность, даже необходимость въ высшемъ, строго-научномъ образованіи; послѣ того какъ историко-генетическое развитіе философіи заставило греческихъ мыслителей взойти отъ изслѣдованія природы, внѣшняго міра къ изслѣдованію того, что возвышается надъ природою, къ изслѣдованію человѣка съ его умомъ, мышленіемъ и съ его волею,—необходимо было тѣснѣйшее соединеніе науки съ жизнью, ибо наука могла найти только въ человѣкѣ самый высокій предметъ изученія, а жизнь могла найти только

въ наукѣ и твердую для себя основу, и тѣ пособія, въ которыхъ она нуждалась для дальнѣйшаго своего прогрессивнаго развитія. Правда, уже софисты съ жаромъ принялись удовлетворять возникшимъ новымъ потребностямъ, въ чемъ и состояла тайна чрезвычайнаго успѣха ихъ ученія. Но философія софистовъ не имѣла никакой твердой основы; ея скептическое направленіе подорвало въ самомъ корнѣ всѣ научныя стремленія къ истинному знанію, чѣмъ и объясняется чрезвычайно быстрое, но вполнѣ послѣдовательное развитіе верховнаго принципа софистовъ въ такую сторону, гдѣ уже свили себѣ гнѣздо всѣ дурныя и грубо эгоистическія склонности въ конецъ развращеннаго человѣка; въ рабское служеніе этимъ склонностямъ и поступила гордая философія софистовъ, не признававшая ничего выше конкретнаго индивида. Такимъ образомъ, вмѣсто того, чтобы уровень нравственной жизни поднялся вслѣдствіе вліянія на нее науки, — какъ жизнь, такъ и наука пошли вмѣстѣ по ложному пути.

Такое грустное положеніе науки и жизни понялъ проницательный умъ Сократа и умѣлъ отличить истинное отъ ложнаго въ стремленіяхъ своихъ современниковъ, между тѣмъ какъ его современники раздѣлились въ этомъ отношеніи на двѣ партіи: одна изъ нихъ слѣпо пошла по ложному пути за софистами, увлекшись блестящею новизною ихъ ученія, и дѣлала съ своей стороны все, что могло привести къ разрушительному перевороту всего греческаго міровоззрѣнія и всей общественной жизни; это была партія, такъ сказать, революціонная. Другая партія, которую можно назвать лже-консервативною или даже реакціонною, ретроградною (краснорѣчивымъ представителемъ ея былъ Аристофанъ), не понимая современныхъ потребностей и стремленій, думала своею слабою рукою остановить ходъ всемогущей исторіи и даже подвинуть ее вспять. Надъ обѣими этими партіями возвышается гигантская личность Сократа. Онъ лучше всякаго софиста сознаъ всю недостаточность прежней образованности, всю непрочность обычной, традиціонной добродѣтели, нравственности, всю неясность, неопредѣленность, всю односторонность и все самопротиворѣчіе господствующихъ въ народѣ мнѣній, представленій, всю необходимость народнаго перевоспитанія. Но для этого перевос-

питанія онъ поставилъ иныя, высшія цѣли, нежели какія ставили софисты, цѣли положительныя, созидающія новое міровоззрѣніе, новую жизнь, а не отрицательныя цѣли софистовъ, только разрушавшія прежнее міровоззрѣніе и прежнюю жизнь и ничего новаго не созидавшія. Перевоспитаніе народа, соотвѣтствующее новымъ потребностямъ и стремленіямъ, должно не вырывать съ корнемъ убѣжденій въ возможности познанія истины, истиннаго знанія—думалъ Сократъ,—а должно показать новый путь къ такому знанію. Перевоспитаніе народа не должно служить, потворствовать быстро развивавшемуся грубому своекорыстному, безнравственному эгоизму, а должно возвысить народъ надъ этимъ эгоизмомъ посредствомъ познанія истинно-полезнаго, прекраснаго, добраго, праведнаго и справедливаго; перевоспитаніе народа не должно подрывать ни благочестія, набожности, ни безпрекословнаго повиновенія существующимъ законамъ въ смыслѣ греческомъ (т.-е. правамъ и обычаямъ, законамъ и учрежденіямъ), а должно дать имъ непоколебимое основаніе въ знаніи, въ наукѣ. Въ этомъ состоитъ вся суть Сократовой философіи *вообще.*

Послѣ оконченнаго мною введенія въ Сократову философію вообще, слѣдуетъ теперь въ особенности:

1. Изложить то, что̀ можетъ быть названо Сократовою *діалектикою* (διαλεκτική, что значитъ *діалектическая*, подразумѣвая при этомъ прилагательномъ существительное τέχνη—наука или собственно искусство), въ смыслѣ методическаго искусства бесѣдовать съ цѣлью познать или добыть истинное знаніе сущности (понятія) предмета бесѣды; это формальная часть Сократовой философіи, и

2. Обозрѣть самое содержаніе Сократова философскаго ученія, распредѣливъ его по тѣмъ частямъ, которыя можно назвать: *физикой* (φύσικη τέχνη), т.-е. ученіемъ о природѣ или мірѣ, и *этикой* (ἤθικη τέχνη), т.-е. ученіемъ о нравственности, съ *дикеологіей*, или ученіемъ о правдѣ и справедливости, съ *экономикой*, или ученіемъ о домоводствѣ, и съ *политикой*, или ученіемъ о государствѣ.

Сократова физика и Сократова этика, имѣя общій ближайшій имъ принципъ, находились между собою во внутренней связи; а такъ какъ этотъ принципъ былъ самымъ высшимъ

въ ряду всѣхъ понятій, до которыхъ восходила Сократова діалектика, то онѣ находились во внутренней связи и съ Сократовой діалектикой. Съ другой стороны, онѣ состояли между собою во внутренней связи и въ томъ отношеніи, что общій имъ ближайшій принципъ, верховное понятіе всеобщаго блага, добра исходилъ изъ одного и того же общаго имъ верховнаго принципа всей Сократовой философіи, т.-е. изъ ума человѣческаго съ его мышленіемъ, именно съ знаніемъ истины, выражаемой во всеобщихъ понятіяхъ.

Поэтому всѣ части Сократовой философіи, состоя между собою во внутренней связи, представляли собою одно и то же всецѣлое, или систему.

1. Діалектика.

Съ выраженнымъ мною опредѣленіемъ Сократовой діалектики существенно согласуются тѣ поясненія ея своеобразнаго значенія, которыя излагаетъ Ксенофонтъ, какъ своими собственными словами, такъ и словами самого Сократа, въ своихъ „Воспоминаніяхъ о Сократѣ“.

Такъ въ кн. IV, гл. 6-й Ксенофонтъ поясняетъ слѣдующими словами своеобразное значеніе Сократовой діалектики: „Я постараюсь изложить то, какъ Сократъ дѣлалъ своихъ учениковъ искуснѣйшими діалектиками (διαλεκτικωτέρους). Онъ говорилъ, что люди, понимающіе, въ чемъ состоитъ данный предметъ, могутъ и другимъ объяснить, и что нѣтъ ничего удивительнаго, если люди непонимающіе и сами сбиваются, и другихъ сбиваютъ. Поэтому онъ безпрестанно разбиралъ съ своими собесѣдниками, въ чемъ суть даннаго вопроса. Трудно было бы привести всѣ его опредѣленія, но я сообщу только то, чѣмъ, надѣюсь, выясню образъ, способъ, методу его изслѣдованій (τρόπον)“.

„Прежде всего вопросъ о *благочестіи* онъ разсматривалъ такимъ образомъ. Однажды онъ спросилъ: Евѳидемъ (его ученикъ—молодой аѳинянинъ), какъ ты думаешь о благочестіи?— Я думаю, что это высокая добродѣтель, отвѣчалъ тотъ.—Можешь ли ты сказать, кто благочестивъ?—Я полагаю, тотъ, кто почитаетъ боговъ.—Но можно ли почитать боговъ такъ, какъ

2*

кому хочется?—Нѣтъ, есть уставы, по которымъ это нужно исполнять.—Значитъ, тотъ, кто знаетъ эти уставы, знаетъ, какъ слѣдуетъ почитать боговъ?—Я думаю.—И, значитъ, знающій, *какъ* почитать боговъ, убѣжденъ, что это нужно дѣлать не иначе, а такъ, *какъ* онъ знаетъ.—Конечно, не иначе.—А почитаетъ ли кто боговъ иначе, чѣмъ какъ онъ самъ признаетъ нужнымъ?—Я думаю, что нѣтъ.—Слѣдовательно, знающій божественные уставы почитаетъ боговъ согласно уставамъ?—Непремѣнно.—Итакъ, почитающій согласно уставамъ почитаетъ какъ слѣдуетъ?—Не иначе.—А почитающій какъ слѣдуетъ благочестивъ?—Безъ всякаго сомнѣнія.—Слѣдовательно, человѣка, знающаго божественные уставы, по всей справедливости можно назвать благочестивымъ?—Да, я думаю. —А можно ли относиться къ *человѣку* такъ, какъ кому хочется?—Нѣтъ, и въ этомъ отношеніи знающій существующіе законы, на которыхъ основываются взаимныя отношенія, будетъ человѣкъ законный.—Значитъ, кто относится сообразно съ этимъ, относится какъ слѣдуетъ?—Не иначе. Значитъ, тотъ, кто относится какъ слѣдуетъ, относится хорошо?—Безъ всякаго сомнѣнія.—Значитъ, тотъ, кто относится къ людямъ хорошо, хорошо исполняетъ и обязанности, касающіяся людей?—Я думаю.—Слѣдовательно, тотъ, кто слѣдуетъ законамъ, дѣйствуетъ *праведно и справедливо* (δίκαια)?—Безъ всякаго сомнѣнія.—А ты знаешь, что̀ называется *праведнымъ и справедливымъ*?—Это то, чего требуютъ законы.—Итакъ, исполняющіе требованія закона поступаютъ праведно и справедливо и какъ слѣдуетъ?—Не иначе.—Значитъ, поступающіе праведно и справедливо праведны и справедливы (δίκαιοι)?—Я полагаю.—Думаешь ли ты, что кто-либо повинуется законамъ, не зная требованій закона?—Нѣтъ.—Думаешь ли ты, что нѣкоторые, зная то̀, что̀ должно дѣлать, полагаютъ, что этого должно *не* дѣлать?—Нѣтъ, не думаю.—Но ты знаешь такихъ, которые дѣлаютъ иначе, чѣмъ какъ признаютъ должнымъ дѣлать?—Нѣтъ.—Слѣдовательно, знающіе законы, касающіеся людей, поступаютъ праведно и справедливо?—Безъ всякаго сомнѣнія. —Слѣдовательно, поступающіе праведно и справедливо праведны и справедливы?—Именно.—Итакъ, мы опредѣлимъ вѣрно праведныхъ и справедливыхъ людей, если мы опредѣ-

лимъ, что праведны и справедливы тѣ люди, которые знаютъ законы, касающіеся людей.—Да, я такъ думаю".

„— Что мы скажемъ о мудрости? Отвѣть мнѣ, считаешь ли ты мудрыми (σοφοὶ) мудрыхъ въ томъ, что они знаютъ, или же есть мудрые въ томъ, чего они не знаютъ?—Конечно, въ томъ, что знаютъ. Какимъ образомъ человѣкъ будетъ мудръ въ томъ, чего онъ не знаетъ?—Слѣдовательно, мудрые мудры знаніемъ, т.-е. въ силу, вслѣдствіе, посредствомъ знанія, науки (σοφοὶ ἐπιστήμῃ)?—Развѣ можетъ человѣкъ быть мудрымъ чѣмъ-либо другимъ, кромѣ знанія?—Считаешь ли ты мудрость чѣмъ-либо противоположнымъ тому, чѣмъ мудры мудрые?—Нѣтъ, не считаю. — Слѣдовательно, знаніе есть мудрость?—Я думаю.—Но думаешь ли ты, что человѣкъ въ силахъ знать все существующее (πάντα τά ὄντα)?—Нѣтъ, онъ не въ силахъ знать и малѣйшей его части.—Слѣдовательно, человѣку невозможно быть мудрымъ во всемъ? — Разумѣется, нѣтъ. — Слѣдовательно, что̀ человѣкъ знаетъ, въ томъ онъ и мудръ?—Я думаю, что такъ".

„— Евѳидемъ, не слѣдуетъ ли такимъ образомъ разсмотрѣть и *благо* (τὸ ἀγαθὸν)? Думаешь ли ты, что одно и то же полезно ('ωφέλιμον) для всѣхъ?—Конечно, нѣтъ.—Стало быть, не находишь ли ты, что полезное для одного—для другого можетъ быть вредно (βλαθερόν)?—Даже очень часто.—Но скажешь ли ты, что благо есть иное, чѣмъ полезное?—Нѣтъ.—Слѣдовательно, полезное есть благо для того, для кого оно полезно?—Кажется, такъ".

Такими и еще нѣкоторыми другими наглядными примѣрами, приводить которые здѣсь нѣтъ надобности для нашей цѣли, старался Ксенофонтъ пояснить значеніе своеобразной Сократовой діалектики, т.-е. показать, въ чемъ существенно состоитъ она, и тѣмъ косвенно опредѣлить ея сущность, понятіе. Въ такомъ смыслѣ Ксенофонтъ заканчиваетъ эту (6-ю) главу отъ своего лица слѣдующими словами:

„При такомъ веденіи рѣчи истина открывалась сама собою и для возражателей. Когда онъ (Сократъ) самъ разбиралъ какой-либо вопросъ, то приступалъ къ нему путемъ общепринятыхъ истинъ, считая это основаніемъ рѣчи. Оттого-то, когда онъ говорилъ, у него болѣе всѣхъ, насколько я знаю, оказывалось

соглашающихся съ нимъ слушателей. Онъ говорилъ, что и Гомеръ потому придалъ Одиссею славу надежнаго оратора, что тотъ умѣлъ вести рѣчи путемъ общепризнанныхъ истинъ“.

Но всѣми такими объясненіями значенія Сократовой діалектики въ смыслѣ опредѣленія ея сущности, понятія, Ксенофонтъ еще не ограничивается, а желаетъ показать ея значеніе еще и въ другомъ смыслѣ этого слова, а именно, ея важности, такъ сказать, цѣнности для всей философіи вообще и въ особенности для Сократовой этики. Съ такою цѣлью Ксенофонтъ приводитъ въ концѣ 5-й главы той же IV книги,—гдѣ излагается имъ бесѣда Сократа съ тѣмъ же ученикомъ его, Евѳидемомъ — „О необходимости воздержанія, умѣренности, самообладанія (ἐγκράτεια) для практической жизни“, — слѣдующія заключительныя слова самого Сократа:

„Человѣкъ невоздержный (говоритъ Сократъ Евѳидему) ничѣмъ не отличается отъ самаго безразсуднаго животнаго. Какая разница между безсмысленнымъ животнымъ и тѣмъ человѣкомъ, который не имѣетъ въ виду того, что̀ есть наилучшее (что̀ нравственно), и всячески ищетъ того, что̀ пріятно? Только воздержный имѣетъ возможность узнавать, что̀ есть наилучшее (имѣть въ виду нравственный поступокъ). Онъ и на дѣлѣ, и на словахъ распредѣляетъ поступки по ихъ родамъ, и за хорошіе принимается, а отъ дурныхъ удаляется“.

Такимъ-то образомъ,—думалъ Сократъ,—люди дѣлаются лучшими, счастливѣйшими и сильнѣйшими въ діалектикѣ (δυνατωτάτους διαλέγεσθαι). Онъ говорилъ, что и слово διαλέγεσθαι происходитъ отъ того, что люди сходятся и сообща разсуждаютъ, разбирая, распредѣляя предметы по ихъ родамъ (διαλέγοντας τὰ πράγματα κατὰ γένη). Потому —говорилъ онъ— человѣкъ долженъ приготовить себя къ этой добродѣтели (къ воздержанію) какъ можно лучше и больше всего о ней заботиться, такъ какъ отсюда выходятъ люди лучшіе, превосходнѣйшіе и весьма способные правители и искуснѣйшіе діалектики (διαλεκτικωτάτους).

Кромѣ приведенныхъ нами словъ Ксенофонта мы не находимъ въ источникахъ ничего такого, въ чемъ выразилось бы значеніе діалектики въ смыслѣ Сократовомъ. Сократъ и самъ не опредѣлилъ съ точностью, ясностью и полнотою ни того, въ чемъ состоитъ это искусство, ни правилъ, ни цѣли его,

вообще не изложилъ того, что̀ называется теоріею искусства, а все это онъ выражалъ только практически, съ необычайнымъ умѣньемъ, личнымъ тактомъ и, можно сказать, съ тою виртуозностью, какою всегда отличается геніальный художникъ въ области изящныхъ искусствъ вообще. Впрочемъ изъ такого практическаго рѣшенія невыраженныхъ Сократомъ теоретическихъ задачъ діалектики можно вывести, какъ и вывели въ самомъ дѣлѣ историки философіи, употребляемую Сократомъ методу для восхожденія къ истинному знанію, этому принципу всей его философіи, а также и соотвѣтствующіе его методѣ особенные пріемы. Въ употребленіи этихъ способовъ для добытія истиннаго знанія и состоитъ вся Сократова діалектика, какъ искусство разговаривать или бесѣдовать съ выше сказанной цѣлью.

Сократова діалектика была преимущественно положительною, но отчасти и отрицательною.

Отрицательная діалектика Сократа состояла существенно въ томъ же, въ чемъ состояла и діалектика софистовъ. Но Сократова отрицательная діалектика была направлена не только къ отрицанію ходячихъ въ обществѣ мнѣній, какъ діалектика софистовъ, но и къ отрицанію исключительно-отрицательнаго ученія самихъ софистовъ. Въ послѣднемъ отношеніи она была преимущественно обличительною. Сократъ обличалъ софистовъ въ незнаніи того, въ чемъ они воображали себя знающими, показывая противорѣчіе ихъ съ самими собою, а черезъ то приводя ихъ въ замѣшательство, въ смущеніе, и затѣмъ въ бесѣдѣ съ нимъ заставляя ихъ или замолчать, или уступить ему, или сознаться въ своемъ невѣжествѣ открыто, передъ всѣми. Но даже и при отрицательной діалектикѣ своей Сократъ имѣлъ обыкновенно въ виду положительную цѣль, такъ что его діалектика была по преимуществу положительною.

Положительная Сократова діалектика состояла въ образованіи всеобщихъ понятій и въ опредѣленіи ихъ посредствомъ особаго способа или методы, обыкновенно называемой индукціею (наведеніемъ), и съ помощью разныхъ своеобразныхъ пріемовъ. Итакъ, при разсматриваніи сущности Сократовой діалектики необходимо сказать: а) что̀ разумѣлъ Сократъ подъ всеобщими понятіями и опредѣленіями ихъ? б) какъ онъ образовывалъ всеобщія понятія посредствомъ своей методы, назы-

ваемой индукціею, и съ помощью разныхъ своеобразныхъ пріемовъ? т.-е. въ чемъ именно состояли эта его индукція и эти его пріемы?

а) *Что разумѣлъ Сократъ подъ всеобщими понятіями и опредѣленіями ихъ?* Подъ всеобщими понятіями Сократъ разумѣлъ мысли человѣка, прирожденныя ему какъ существу разумному вообще,—мысли, содержаніе которыхъ есть сознанное сущее, истина, или всеобщее, единое во множественномъ, единичномъ. Подъ опредѣленіемъ же Сократъ разумѣлъ заключеніе въ должные предѣлы, границы, или ограниченіе понятія, какъ нѣчто подобное тому, что̀ и теперь въ логикѣ называется дефиниціею, опредѣленіемъ.

Итакъ, всеобщія понятія Сократъ основалъ на мышленіи, общемъ всѣмъ людямъ, какъ разумнымъ существамъ.

Для отличія мышленія отъ чувственности или для опредѣленія того, что̀ есть мысль сама по себѣ, независимо отъ чувственныхъ воспріятій, необходимо было познаніе самой мысли, помимо всякаго ея объекта. Такъ какъ мышленіе есть дѣятельность ума, а умъ есть сущность, природа, натура человѣка, какъ разумнаго существа вообще, то Сократъ требовалъ отъ человѣка самосознанія, какъ непремѣннаго предположенія, какъ перваго необходимаго условія для всего мышленія. Это требованіе Сократъ формулировалъ въ изреченіи: „познай самого себя“. Изреченію этому онъ придалъ особое значеніе въ смыслѣ принципа всего своего ученія вообще. „Познай самого себя“ значило у Сократа: прежде всякаго мышленія о предметѣ познай себя, какъ мыслящее разумное существо вообще, т.-е. познай, что въ этомъ мышленіи, а не въ чувственности, состоитъ твоя, человѣкъ, сущность. Когда же ты познаешь такъ самого себя, взойдешь къ такому самосознанію, то уже не въ чувственности, а въ мышленіи, въ сознаніи ты будешь искать абсолютно сущаго, абсолютной истины и—вмѣсто индивидуальныхъ, измѣнчивыхъ мнѣній, представленій объ относительно сущемъ — найдешь абсолютно-сущее, безотносительную, абсолютную истину. Такимъ образомъ ты познаешь, что мысль человѣка, какъ разумнаго существа вообще, и содержитъ въ себѣ абсолютно-сущее, абсолютную истину. И наоборотъ, познавъ самого себя, взошедши къ самосознанію, ты познаешь относи-

тельность мнѣній, представленій, основанныхъ на чувственности, познаешь, что, основываясь на нихъ, ты не обладаешь знаніемъ абсолютно-сущаго и истиннаго и будешь стремиться къ такому истинному, абсолютному знанію. Стремленіе же къ такому знанію, а не притязаніе на обладаніе имъ, и есть мудрость, по мнѣнію Сократа. Онъ говорилъ о себѣ: „я не имѣю притязанія на обладаніе знаніемъ, на мудрость; я не мудрецъ, не софосъ, не софистъ; я только стремлюсь къ знанію, къ мудрости; я любомудрый, философъ“.

Въ этомъ же духѣ Фридрихъ Шлегель (жившій отъ 1772 по 1829 г.) высказалъ слѣдующій замѣчательный взглядъ свой на философовъ и на философію: „философомъ можно только стать, а не быть. Коль скоро кто вздумаетъ, что онъ *есть* философъ, онъ перестаетъ имъ становиться“.

Онъ же сказалъ: „Чѣмъ больше кто знаетъ, тѣмъ больше долженъ онъ еще учиться. Вмѣстѣ съ знаніемъ увеличивается въ равной степени и незнаніе или, лучше сказать, знаніе своего незнанія“.

Такимъ образомъ, по мнѣнію Сократа, каждый человѣкъ долженъ познавать для того, чтобы знать; онъ долженъ изнутри себя самого, изъ своего мышленія извлечь сущее и сознать его какъ истину, а не воспринять сущее, истину извнѣ посредствомъ чувственности, ибо только въ мышленіи лежатъ всеобщія понятія, или сознаніе сущаго, истины, а не въ чувственныхъ воспріятіяхъ и не въ ощущеніяхъ.

Ферье (Ferrier) объясняетъ сказанное такимъ нагляднымъ примѣромъ:

Всякое чувственное воспріятіе есть именно *это* опредѣленное единичное чувство или ощущеніе, не болѣе и не менѣе. Напримѣръ, если я уколю себѣ палецъ булавкою, то ощущеніе боли есть именно *это*, а не вообще какое-либо другое ощущеніе, т.-е. ощущеніе въ это именно время, а не вообще въ какое-либо время, въ этомъ именно мѣстѣ, а не вообще въ какомъ-либо мѣстѣ, и притомъ *мое собственное* ощущеніе, а не чье-либо другое. Слѣдовательно чувственное воспріятіе есть непремѣнно и въ самомъ строгомъ смыслѣ единичное. Въ этой единичности состоитъ характеристическая особенность или сущность всякаго чувственнаго воспріятія.

Напротивъ, характеристическая особенность или сущность мышленія совсѣмъ другая, противоположная сущности чувственнаго воспріятія. Мышленіе отличается отъ него тѣмъ, что мышленіе о какомъ-либо опредѣленномъ единичномъ предметѣ никогда не есть мышленіе объ этомъ *только* опредѣленномъ единичномъ предметѣ, но всегда есть мышленіе еще и о чемъ-то другомъ, еще о чемъ-то бо̀льшемъ, нежели этотъ опредѣленный единичный предметъ; другими словами—объектъ мышленія никогда не есть *только, исключительно этотъ* единичный объектъ; но объектъ мышленія всегда есть и этотъ единичный предметъ, т.-е. и это чувственное воспріятіе, ощущеніе, и еще нѣчто болѣе. Напримѣръ, если я чувствую, ощущаю боль отъ укола моего пальца булавкою, то чувствую, ощущаю только *эту* опредѣленную единичную боль и ничего болѣе; но если я мыслю объ этой боли, то я мыслю не объ этой только опредѣленной единичной боли, но о подобной еще боли и даже о всякой боли вообще. Такъ что эта опредѣленная единичная боль становится только однимъ изъ безчисленнаго множества примѣровъ всякой боли, какая бываетъ, какая была и какая можетъ еще быть во всякое время, во всякомъ мѣстѣ и у всякаго человѣка, даже у всякаго существа, одареннаго чувствованіемъ. Слѣдовательно, въ процессѣ мышленія умъ всегда переступаетъ предѣлъ опредѣленнаго единичнаго чувства, ощущенія; мысль всегда трансцендентальна, между тѣмъ какъ чувственность никогда не переступаетъ этого предѣла. Если я мыслю о боли, то я мыслю или могу мыслить, что ощущеніе боли испытываетъ и другой человѣкъ и вообще другое чувствующее существо; но если я только чувствую, ощущаю боль, то чувствую, ощущаю боль только я *самъ*, единично; я не могу чувствовать, ощущать боли, испытываемой другимъ человѣкомъ или вообще чувствующимъ существомъ. Далѣе, если я мыслю о боли, то я могу мыслить о ней, какъ о боли, которую я чувствовалъ, ощущалъ вчера, которую буду чувствовать, ощущать завтра, вообще во всякое время; но если я только чувствую, ощущаю боль, то я могу чувствовать ее только въ настоящій единичный моментъ времени. Потомъ, если я мыслю о боли, то я могу мыслить о ней, какъ о боли, которая можетъ быть чувствуема, ощущаема не только здѣсь,

въ этомъ именно мѣстѣ, но и во всякомъ другомъ мѣстѣ, не только въ этомъ пальцѣ, но и въ другихъ пальцахъ, въ рукѣ, въ ногѣ, въ головѣ, вообще во всемъ тѣлѣ, да и не только въ своемъ, но и въ тѣлѣ всякаго другого чувствующаго существа. Чувствовать же, ощущать боль я могу только здѣсь, въ этомъ именно единичномъ мѣстѣ моего собственнаго тѣла. Словомъ, мысль никакъ не можетъ быть привязана только къ единичному какому-либо чувству, ощущенію и вообще къ единичному какому-либо объекту,—сущность мысли есть всеобщность. Напротивъ, чувственность непремѣнно привязана къ единичному объекту, — сущность чувственности есть единичность. Поэтому, если мы, напримѣръ, смотримъ на какой-либо предметъ,—положимъ, на эту каѳедру—то наше чувство зрѣнія представляетъ намъ *только* эту единичную каѳедру; но коль скоро мысль послѣдуетъ за этимъ чувственнымъ воспріятіемъ, то въ тотъ же самый моментъ мы начинаемъ мыслить объ этой каѳедрѣ, какъ объ одной изъ безчисленнаго множества каѳедръ дѣйствительныхъ или возможныхъ. Вотъ смотрѣть-то на эту каѳедру, какъ на одну изъ каѳедръ, какъ на примѣръ, образчикъ безчисленнаго множества подобныхъ каѳедръ—значитъ уже *мыслить* о каѳедрѣ. Это-то и дѣлаетъ всегда умъ, дѣлаетъ необходимо, по своей сущности, когда онъ мыслитъ о чемъ-нибудь, — все равно, будетъ ли объектомъ его мышленія какое-либо чувство или ощущеніе, или какая-либо матеріальная чувственная вещь, или же, наконецъ, что-либо вовсе нечувственное, напримѣръ мысль о самомъ мышленіи. Итакъ, умъ, мысля, всегда бываетъ занятъ при этомъ чѣмъ-то болѣе, нежели единичнымъ объектомъ, въ противоположность чувственности, которая всегда бываетъ занята только единичнымъ объектомъ. Этимъ-то существенно и отличается мысль отъ чувственнаго воспріятія, или мышленіе отъ чувственности вообще.

Но спрашивается: чѣмъ же мышленіе всегда бываетъ занято, кромѣ единичнаго объекта? Что̀ составляетъ необходимый объектъ мышленія, кромѣ того единичнаго объекта, который воспринимается чувственностью?

Вотъ этотъ-то вопросъ и старался разрѣшить впервые Сократъ. Онъ рѣшилъ его такъ: объектъ мышленія есть цѣлый

родъ единичныхъ объектовъ, или, точнѣе, есть всеобщее въ единичныхъ объектахъ, есть понятіе, какъ понятіе всеобщее, какъ понятіе человѣка вообще, а не какъ единичное внѣшнее, чувственное воспріятіе или внутреннее ощущеніе, не какъ единичное мнѣніе, представленіе человѣка единичнаго, индивида, какъ чувственнаго существа съ особеннымъ физическимъ организмомъ, съ чувственностью. Сократъ призналъ за фактъ, что при мысли о чемъ-либо мы всегда, необходимо мыслимъ о чемъ-то бо̀льшемъ, нежели объ этомъ только единичномъ объектѣ. Одно уже это признаніе такого факта со стороны Сократа весьма важно само по себѣ, независимо отъ того, рѣшилъ ли онъ или не рѣшилъ вопроса о томъ, что̀ такое это бо̀льшее, нежели единичный объектъ, — ибо этимъ Сократъ отличилъ мысль отъ чувственнаго воспріятія, мышленіе отъ чувственности, на которой построили все свое философское ученіе софисты; слѣдовательно, этимъ Сократъ положилъ основу своему философскому ученію, отличному отъ ученія софистовъ, и тѣмъ ниспровергъ всѣ отрицательные выводы софистовъ и замѣнилъ ихъ своими положительными выводами.

Мало того, Сократъ не только призналъ за фактъ такое отличіе мышленія отъ чувственности; но онъ же первый старался рѣшить вопросъ: что̀ же есть объектъ мышленія? Объектъ мышленія есть, по Сократу, родовое или всеобщее понятіе, въ которомъ и содержится всеобщая сущность единичныхъ объектовъ, какъ сознанное мышленіемъ, умомъ абсолютно-сущее, или какъ абсолютная истина, не обусловливаемая особенностью человѣка, какъ существа, одареннаго такими же чувствами, а общая всѣмъ разумнымъ существамъ. Если же человѣкъ имѣетъ всеобщія понятія, содержащія въ себѣ сознанное абсолютно-сущее или абсолютную истину, то отсюда слѣдуетъ, что онъ имѣетъ ихъ отъ самой природы, т.-е. по своей природѣ, натурѣ, сущности, какъ разумное существо, а не по закону, т.-е. не вслѣдствіе внѣшняго общенія съ другими людьми или соглашенія, какъ утверждали софисты. Но если человѣкъ имѣетъ всеобщія понятія по самой своей сущности, по самой природѣ своей, то, значитъ, они присущи, прирождены ему, какъ разумному существу вообще.

Теперь спрашивается: въ какомъ же смыслѣ считалъ Со-

кратъ всеобщія понятія прирожденными человѣку? Въ смыслѣ ли чисто умозрительныхъ понятій, т.-е. въ томъ ли смыслѣ, въ какомъ по ученію Платона идеи присущи, прирождены уму, какъ въ немъ, такъ сказать, лежащія умозрительныя понятія, или же только въ смыслѣ прирожденной человѣку, какъ разумному существу вообще, способности образовывать, вырабатывать понятія посредствомъ абстракціи, отвлеченія всеобщаго отъ единичныхъ предметовъ, посредствомъ обобщенія или объединенія? Прямого отвѣта на этотъ вопросъ мы не имѣемъ; но косвеннымъ путемъ его выводятъ въ пользу перваго способа, именно слѣдующимъ образомъ:

Извѣстно, что Платоново ученіе объ идеяхъ имѣетъ своею отправною точкою Сократово ученіе о всеобщихъ понятіяхъ; а Платонъ подъ идеями разумѣлъ не результаты абстракціи или обобщенія, объединенія, а чисто умозрительныя самосущія, объективныя существа, въ отличіе отъ субъективныхъ мыслей человѣка. Отсюда заключаемъ, что и Сократъ подъ всеобщими понятіями не разумѣлъ результатовъ отвлеченія или обобщенія, объединенія, а признавалъ свои всеобщія понятія чисто умозрительными, какъ признавалъ таковыми и Платонъ свои идеи. Однакоже Сократовы всеобщія понятія Аристотель существенно отличаетъ отъ Платоновыхъ идей.

„Сократъ,—говоритъ Аристотель,—не дѣлалъ изъ всеобщаго и его опредѣленія *отдѣльнаго*, а платоники и въ томъ числѣ и самъ Платонъ отдѣлили ихъ и назвали идеями существъ“. Это значитъ: Платоновы идеи суть не только умозрительныя понятія, субъективныя мысли ума человѣческаго, имѣющія свое бытіе только въ умѣ; но онѣ имѣютъ еще и отдѣльное бытіе, независимое ни отъ ума, ни отъ единичныхъ предметовъ; онѣ суть самосущія существа, которыя умъ созерцаетъ прямо въ себѣ, и которымъ только болѣе или менѣе причастны единичные предметы. Между тѣмъ Сократъ еще не отдѣлялъ всеобщаго ни отъ ума, ни отъ единичныхъ предметовъ, а потому признавалъ его только сущимъ въ самомъ умѣ, въ сознаніи субъекта, какъ всеобщія понятія ума человѣка, въ смыслѣ разумнаго существа вообще.

Этимъ существеннымъ отличіемъ Сократовыхъ всеобщихъ понятій отъ Платоновыхъ идей и объясняется Сократовъ способъ образованія всеобщихъ понятій и опредѣленія ихъ, или

Сократова метода, въ помощь которой онъ употреблялъ разные своеобразные пріемы съ тою же цѣлью образованія всеобщихъ понятій. Такъ логически переходимъ мы ко второму вопросу, относящемуся къ Сократовой діалектикѣ:

б) *какъ образовывалъ, обработывалъ Сократъ всеобщія понятія и опредѣленія посредствомъ своей методы и съ помощью разныхъ своеобразныхъ пріемовъ, т.-е. въ чемъ именно состояла эта его метода и каковы были эти пріемы, болѣе или менѣе тѣсно связанные съ его методою?*

Способъ или методу, которую употреблялъ Сократъ для образованія всеобщихъ понятій, содержащихъ въ себѣ сознаніе сущности вещей, Аристотель называетъ ἐπαγογή, а Цицеронъ назвалъ ее латинскимъ словомъ Inductio; обыкновенно же это слово переводится словомъ *наведеніе* или *индукція.*

Слово ἐπαγογή значило первоначально шествіе противъ чего-либо, отсюда—наступательное движеніе противъ кого-либо, въ особенности же нападеніе на непріятеля со стороны войска, движущагося стройными линіями, рядами, или колоннами. По аналогіи съ этимъ и въ греческой реторикѣ подъ ἐπαγογή разумѣлось такое доказательство,—какъ нападеніе, такъ сказать, на противника,—при которомъ приводятся многіе единичные примѣры или случаи, чтобы совокупностью ихъ доказать какое-либо всеобщее положеніе.

Аристотель прямо говоритъ, что Сократу по справедливости можно приписать эпактическіе (наводящіе) резоны, доводы и опредѣленіе всеобщаго, и что Сократъ старался образовать силлогизмы; начало же, принципъ силлогизмовъ есть сущее, какъ принципъ знанія. Для того, чтобы точно и ясно выразумѣть эти слова Аристотеля, необходимо объяснить употребленные здѣсь Аристотелемъ термины, — тогда объяснятся также сущность и значеніе Сократовой методы.

По Аристотелю всеобщее и есть сущее, какъ сущее само по себѣ, или всеобщее во всемъ. Наиболѣе всеобщимъ онъ называетъ абсолютно-всеобщее, т.-е. абсолютно-сущее. Это абсолютно-всеобщее или абсолютно-сущее есть абсолютная истина, именно какъ основа, принципъ *аподиктическаго* доказательства (ἀπόδειξις), т.-е. такого умозаключенія, которое содержитъ въ себѣ аподиктическое знаніе, знаніе вполнѣ истин-

ное, достовѣрное. Аподиктъ, аподиктическое доказательство есть, по Аристотелю, также силлогизмъ изъ истиннаго (demonstratio), т.-е. доказательство, умозаключеніе, основанное на истинѣ. Напротивъ, діалектическій силлогизмъ (probatio) есть силлогизмъ изъ мнѣній, т.-е. основа, принципъ, начало его есть мнѣніе, истекающее изъ вѣроятностей. Существенное отличіе истины отъ мнѣнія состоитъ именно въ томъ, что истина не можетъ быть иною, нежели какова она есть; ея существенное свойство составляетъ именно ея необходимость, а потому и всеобщность; между тѣмъ какъ мнѣніе можетъ быть и истиннымъ, и ложнымъ; оно не имѣетъ въ себѣ необходимости, всеобщности.

Аподиктическій силлогизмъ, или силлогизмъ изъ истины, есть у Аристотеля силлогизмъ въ тѣсномъ смыслѣ, почему Аристотель обыкновенно и называетъ его просто силлогизмомъ. Онъ отличаетъ этотъ силлогизмъ отъ ἐπαγογή, или, что̀ все равно, отъ эпагогическаго резона, довода—тѣмъ, что силлогизмъ есть доказательство или умозаключеніе отъ всеобщаго, какъ отъ умозрительной, всеобщей и необходимой истины (аксіомы) къ единичному, частному; слѣдовательно этотъ силлогизмъ есть то̀, что̀ обыкновенно называютъ теперь *дедукціею, выведеніемъ*; а ἐπαγογή есть, напротивъ, доказательство или умозаключеніе отъ единичностей (отъ извѣстнаго) ко всеобщему (къ неизвѣстному); слѣдовательно ἐπαγογή есть то̀, что̀ обыкновенно называютъ теперь *индукціею, наведеніемъ*.

Подъ *опредѣленіемъ* (ὁρισμος) Аристотель разумѣетъ не то, что̀ теперь въ логикѣ называется номинальнымъ опредѣленіемъ, т.-е. объясненіемъ только имени, названія предмета; но нѣчто подобное тому, что теперь въ логикѣ называется реальнымъ опредѣленіемъ. Такимъ опредѣленіемъ опредѣляется, ограничивается сущее, или что̀ есть сущность предмета, и нераздѣльно съ этимъ показывается, отчего и почему это есть,—ибо, по Аристотелю, знать что̀ есть—значитъ знать также, отчего и почему это есть. Напримѣръ, что̀ такое лунное затмѣніе? Мы опредѣлимъ его реально, когда скажемъ, что это есть потеря свѣта луною вслѣдствіе того, что земля становится между луною и солнцемъ и бросаетъ на нее свою тѣнь. Слѣдовательно, зная, *что̀* есть лунное затмѣніе, мы знаемъ вмѣстѣ съ тѣмъ, *отчего* и *почему* оно бываетъ.

Такое опредѣленіе есть у Сократа или отправная точка, начало его индуктивныхъ резоновъ, доводовъ, или же оно есть ихъ результатъ, или же, наконецъ, оно входитъ въ составъ этихъ доказательствъ.

Итакъ, приведенныя слова Аристотеля о Сократѣ значатъ: о Сократѣ справедливо говорятъ, что онъ первый сталъ употреблять индуктивные резоны, какъ доказательство, дабы посредствомъ ихъ сознать всеобщее, сущее, истину, взойти къ истинному абсолютному знанію, и что онъ первый сталъ реально опредѣлять всеобщее, сущее, истину, показывая, что̀ есть и отчего, и почему это есть. Восходя посредствомъ индукціи къ всеобщему, къ сущему, къ истинѣ, Сократъ восходитъ къ тому, что̀ служитъ основою, принципомъ аподиктическихъ силлогизмовъ, дедукціи, ибо всеобщее сознанное сущее, истина и есть основа, принципъ для аподиктическаго, вполнѣ достовѣрнаго, истиннаго, абсолютнаго знанія.

Сократъ созналъ первый, что всякое истинное знаніе заключается въ правильныхъ понятіяхъ; что ничего не можетъ быть истинно познано, если не будетъ нами выразумѣна сущность его; что образованное нами понятіе, какъ умозаключеніе, служитъ потомъ отправною точкою правильнаго сужденія о данномъ предметѣ. Вотъ почему Сократъ непрестанно старался возвести къ всеобщимъ понятіямъ всѣ особыя мнѣнія, представленія о предметахъ, дабы такимъ образомъ уже на основаніи этихъ понятій рѣшать всѣ представляющіеся вопросы или по крайней мѣрѣ показать несостоятельность тѣхъ отвѣтовъ на эти вопросы, которые не истекаютъ изъ понятія, изъ истиннаго знанія сущности вещей, добываемаго разумомъ умозрительно, а не посредствомъ чувственнаго воспріятія. Вотъ почему знаніе не есть уже у Сократа личное единичное мнѣніе того или другого индивида въ тотъ или другой моментъ, но есть всеобщее понятіе, добываемое умомъ человѣческимъ вообще; поэтому и понятіе есть знаніе всеобщаго, а не особеннаго, единичнаго. Впрочемъ подъ именемъ всеобщаго Сократъ не разумѣлъ такого всеобщаго, которое не имѣетъ ничего общаго съ особеннымъ и единичнымъ; напротивъ, Сократъ признавалъ, что знаніе всеобщаго, выражаемаго въ понятіи, содержится, заключается въ знаніи особеннаго, единичнаго. Поэтому Со-

кратъ требовалъ, чтобы человѣкъ ясно и опредѣлительно сознавалъ и все особенное, единичное, дабы можно было повѣрять всеобщее на всемъ особенномъ, единичномъ—и наоборотъ. Сократъ не упустилъ также изъ виду и того, что всѣ мы, прежде составленія себѣ такого понятія, которымъ выражается истинное знаніе сущности вещи, частью получаемъ по преданію, отъ другихъ разныя мнѣнія о всеобщемъ, частью же сами составляемъ себѣ какое-либо свое о немъ мнѣніе. Если признанное нами такимъ образомъ мнѣніе о всеобщемъ вѣрно, то, разумѣется, это наше мнѣніе о всеобщемъ должно согласоваться со всѣмъ особеннымъ, единичнымъ; слѣдовательно, тѣ, что мы считаемъ истиннымъ вообще, во всѣхъ отношеніяхъ и случаяхъ, нисколько не должно противорѣчить тому, что мы считаемъ истиннымъ во всѣхъ частныхъ отношеніяхъ, случаяхъ—и наоборотъ; а для этого нужна повѣрка всеобщаго на всемъ особенномъ и всего особеннаго на всеобщемъ. При такой повѣркѣ мы можемъ начать или съ тѣхъ особенныхъ положеній, понятій, съ которыми наиболѣе согласно большинство людей, и потомъ уже изъ нихъ развивать всеобщее, какъ лежащее въ основѣ всего особеннаго; или же признать на время вѣрнымъ какое-либо признанное всеобщее положеніе, понятіе и потомъ—либо показать его несостоятельность, слѣдовательно совершенно отвергнуть его; либо исправить его расширеніемъ или ограниченіемъ, посредствомъ повѣрки этого всеобщаго положенія на положеніяхъ особенныхъ. Тѣмъ и другимъ образомъ неопредѣленность всякаго положенія — и всеобщаго, и особеннаго—возвысится къ опредѣленности; или, что все равно, мы получимъ нѣчто опредѣленное, всеобщее опредѣленіе, въ которомъ и выразится понятіе, знаніе истинно-сущаго.

Такъ именно восходилъ Сократъ къ своимъ опредѣленіямъ; такъ вырабатывалъ, образовывалъ онъ понятія; въ этомъ существенно состояла его діалектика; въ этомъ состоялъ самый процессъ его діалектическаго образованія понятій или восхожденія къ опредѣленіямъ, который и называется Сократовою индукціею (ἐπαγογή). Слѣдовательно у Сократа опредѣленіе и индукція находятся въ неразрывной связи между собою. Это неразрывное соединеніе такого именно опредѣленія и такой индукціи и составляетъ сущность Сократовой методы.

Свою методу Сократъ употреблялъ съ цѣлью образованія всеобщихъ понятій и притомъ съ цѣлью исканія истины для самой истины, знанія для самого знанія; такъ что знаніе было для Сократа не только отправною точкою всего его философствованія, но вмѣстѣ и его конечною цѣлью. Въ помощь своей методѣ Сократъ употреблялъ различные своеобразные пріемы; эти пріемы не составляютъ собственно сущности его методы, а только находятся съ нею въ бо́льшей или мѐньшей связи; поэто́му не должно смѣшивать ихъ съ его методою, какъ это обыкновенно дѣлается. Мы не будемъ говорить о всѣхъ своеобразныхъ пріемахъ Сократа, а остановимся только на двухъ главныхъ изъ нихъ, т.-е. на тѣхъ, которые находятся въ наиболѣе тѣсной связи съ методой Сократа, а черезъ ея посредство и со всею его діалектикой. Одинъ изъ этихъ пріемовъ находится въ тѣснѣйшей связи преимущественно съ отрицательною, обличительною стороною его діалектики,— это такъ-называемая *Сократова иронія*, а другой пріемъ—въ тѣснѣйшей связи преимущественно съ положительною стороною его діалектики, т.-е. прямо съ образованіемъ всеобщихъ понятій,—это такъ-называемая *Сократова мэевтика*, или же, какъ ее теперь называютъ въ педагогикѣ, — сократическій способъ обученія посредствомъ наводящихъ вопросовъ.

Слово *иронія* (εἰρωνεία) значитъ собственно притворство вообще, особенно же притворство, выражаемое въ рѣчахъ, состоящее въ томъ, что кто-либо прикидывается незнающимъ чего-либо, между тѣмъ какъ онъ это знаетъ. Сократъ именно такъ и притворялся въ нѣкоторыхъ бесѣдахъ незнающимъ, а затѣмъ разспрашивалъ собесѣдниковъ своихъ, какъ будто бы съ цѣлью узнать отъ нихъ то̀, что̀ они знаютъ, и чего онъ не знаетъ, между тѣмъ какъ ему было отлично извѣстно то̀, о чемъ онъ спрашивалъ другихъ. Этотъ пріемъ употреблялъ Сократъ въ особенности противъ софистовъ и притомъ съ отрицательною цѣлью, чтобы своими разспросами привести ихъ къ самопротиворѣчіямъ, несовмѣстнымъ съ истиннымъ знаніемъ, и тѣмъ опровергнуть ихъ положенія; или же съ цѣлью обличительной, чтобы довести ихъ до нелѣпости (ad absurdum) и, поставивъ ихъ, какъ говорится, въ тупикъ, привести въ такое замѣшательство и смущеніе, чтобы не могли

ему ничего отвѣчать и тѣмъ обнаружили бы свое незнаніе. Впрочемъ иногда Сократъ употреблялъ такой пріемъ и для того, чтобы уничтожить, разсѣять заблужденія, самообольщенія вообще въ тѣхъ изъ своихъ собесѣдниковъ, которые воображали себѣ, будто они что-либо знаютъ, между тѣмъ какъ они этого не знали; обнаруживши, обличивши такимъ образомъ ихъ незнаніе, возведши ихъ къ самосознанію, Сократъ возбуждалъ затѣмъ въ нихъ стремленіе искать истиннаго знанія, мудрости, вмѣсто ложнаго, мнимаго знанія; возбуждалъ въ нихъ любознательность, любомудріе, философствованіе.

Далѣе, тò, чтò называется обыкновенно Сократовою ироніею, имѣетъ еще и такое значеніе: Сократъ допускаетъ ходячія представленія, мнѣнія, какъ будто вѣрныя, но затѣмъ показываетъ ихъ несостоятельность. Это и имѣло такой видъ, какъ будто Сократъ заставляетъ говорить другихъ, прося, чтобы его научили тому, чего онъ не знаетъ. Наконецъ, есть примѣры и такихъ бесѣдъ Сократа, гдѣ вовсе нѣтъ ироніи въ вышесказанномъ смыслѣ притворства, хотя съ перваго взгляда Сократъ и кажется виновнымъ въ такомъ притворствѣ. Это именно когда Сократъ не знаетъ въ точности, чтò другіе представляютъ себѣ подъ тѣмъ, о чемъ они говорятъ; чтò значатъ тѣ предположенія, на которыхъ они основываются. Въ такомъ случаѣ, конечно, Сократъ считалъ необходимымъ сперва согласиться со своими собесѣдниками въ значеніи этихъ предположеній, чтобы затѣмъ возможно было изслѣдовать вѣрность ихъ самихъ, а также и вѣрность основанныхъ на нихъ положеній, какъ выводовъ изъ нихъ, такъ какъ безъ этого необходимаго соглашенія ни въ какихъ преніяхъ вообще нельзя придти ни къ какому результату. Между тѣмъ обыкновенно считаютъ значеніе предположеній и выводовъ изъ нихъ общеизвѣстнымъ и общепризнаннымъ. Отсюда обыкновенно и происходятъ нескончаемые споры, не приводящіе ни къ какому результату. Вотъ Сократова иронія — въ такомъ смыслѣ уже не притворства, а просто исканія истины и утвержденія въ ней—имѣетъ то важное значеніе, что посредствомъ этого пріема Сократъ доводитъ своихъ собесѣдниковъ до необходимости объясниться и защитить свои предположенія, а черезъ то и доказать вѣрность основанныхъ на нихъ выводовъ, или же—

отказаться отъ своихъ предположенiй и отъ выводовъ изъ нихъ. При этомъ Сократъ заставляетъ своихъ собесѣдниковъ предположить, что тò, чтò ими считается уже общеизвѣстнымъ и вѣрнымъ, вовсе не извѣстно и не доказано; отправляясь такимъ образомъ отъ ихъ незнанiя, онъ старается—или отрицательно обличить ихъ въ незнанiи, или же положительно возвести ихъ отъ незнанiя къ знанiю, ко всеобщимъ понятiямъ.

Свою иронiю употреблялъ Сократъ даже и противъ самого себя, нерѣдко признаваясь, что онъ не знаетъ того или другого. Но это сознанiе въ собственномъ незнанiи и въ незнанiи со стороны другихъ вовсе не имѣло того значенiя, какое впослѣдствiи придалъ ему скептицизмъ той философской школы, которая называется *новой академiей*; а именно—будто это было сознанiе со стороны Сократа въ *абсолютномъ* незнанiи, т.-е. будто это значило отрицанiе съ его стороны возможности для человѣка знанiя *вообще*. Напротивъ, это сознанiе въ незнанiи имѣло у Сократа значенiе или протеста противъ притязанiя другихъ на мнимое знанiе, или же значенiе убѣжденiя, что и онъ самъ, какъ и всякiй человѣкъ, не достигаетъ полнаго, связнаго, цѣльнаго знанiя. Въ послѣднемъ-то смыслѣ Сократъ и говорилъ, что только божество мудро, человѣческая же мудрость маловажна или же вовсе ничтожна.

Замѣтимъ, что изъ новыхъ писателей Вольтеръ говоритъ: „теперь иронiя есть не что иное, какъ насмѣшка (raillerie)“. Однакоже это не совсѣмъ вѣрно; иронiя употребляется теперь не въ значенiи просто насмѣшки, а она есть особая реторическая фигура: именно, когда человѣкъ говоритъ противное тому, чтò слѣдуетъ подъ выраженными имъ словами понимать его слушателямъ.

Напримѣръ, въ трагедiи Расина: „Andromaque“, Орестъ, сынъ Агамемнона, влюбляется въ Гермiону, дочь прекрасной Елены. Гермiона не любитъ его, а любитъ эпирскаго царя Пирра. Пирръ также сперва любилъ Гермiону, но потомъ измѣнилъ ей и хотѣлъ жениться на вдовѣ Гектора, Андромахѣ. Орестъ, чтобы снискать себѣ любовь Гермiоны, думаетъ угодить ей тѣмъ, что убиваетъ Пирра при самомъ его бракосочетанiи съ Андромахой. Затѣмъ онъ приходитъ къ Гермiонѣ сказать ей, что Пирръ убитъ, и что она отомщена, въ твердой увѣрен-

ности, что теперь Герміона отдастъ ему свою руку и сердце. Вмѣсто того Герміона осыпаетъ Ореста проклятіями и, чтобы соединиться съ Пирромъ, котораго она не переставала любить, убиваетъ себя. Тогда-то Орестъ произноситъ слѣдующія слова, выражающія его иронію надъ своей судьбой, надъ тѣмъ, какъ посмѣялись надъ нимъ боги: „Grâce aux dieux, mon malheur passe mon espérance! Oui, je te loue, oh ciel, de ta persévérance! Appliqué sans relâche au soin de me punir, au comble des douleurs tu m'as fait parvenir... Eh bien! je meurs content, et mon sort est rempli“.

Наконецъ еще иное значеніе имѣетъ такъ-называемая *романтическая иронія,* которую изобразилъ нѣмецкій философъ Фридрихъ Шлегель въ своемъ романѣ: „Люцинда“. Особенное отношеніе ко всему, изображеннаго Шлегелемъ геніальнаго субъекта есть та точка зрѣнія, стоя на которой, романтическая иронія возвышается надъ всѣмъ, что̀ признается людьми законнымъ, справедливымъ и вообще нравственнымъ. Такъ Шлегель, между прочимъ, говоритъ: „Я—тотъ, кто посредствомъ своего развитого мышленія можетъ превратить въ ничто все положительное, опредѣленное: право, нравственность, добро и т. д. И я знаю, что если что-либо покажется мнѣ добрымъ, хорошимъ,—я могу также извратить и его. Я сознаю себя владыкою всего этого положительнаго, опредѣленнаго; я могу признать и не признать его дѣйствія. Все признаю я истиннымъ, поскольку мнѣ это теперь нравится“. Такимъ образомъ эта иронія есть игра со всѣмъ: для субъективности нѣтъ ничего серьезнаго; она принимаетъ что-либо за серьезное, но потомъ снова уничтожаетъ и можетъ превратить все въ призракъ; всякая истина разрѣшается въ ничто или въ пошлость; все серьезное есть въ то же время и несерьезное, шутка.

Слово *мэевтика* (μαιευτική) собственно значитъ повивальное, родовспомогательное искусство, акушерство; Сократъ говорилъ о себѣ, что и онъ искусенъ въ томъ, въ чемъ была искусна его мать; что и онъ, по примѣру своей матери, занимается также родовспомогательнымъ искусствомъ; онъ, какъ и повивальная бабка, сперва старается узнать, кто изъ его слушателей чреватъ знаніемъ истины и готовъ родить ее на свѣтъ; затѣмъ, какъ повивальная бабка умѣетъ помочь ро-

дильницѣ, облегчить страданія при рожденіи созрѣвшаго уже ребенка, такъ и онъ можетъ въ своихъ слушателяхъ или ускорить обнаруженіе того, что знаніе ихъ есть мнимое, призрачное, или же помочь имъ произвести на свѣтъ, родить заключающееся внутри ихъ, въ ихъ умѣ, мышленіи, всеобщее понятіе. Все отличіе — говорилъ Сократъ — *его* искусства отъ искусства его матери состоитъ въ томъ, что онъ помогаетъ родить, произвести на свѣтъ плодъ, лежащій внутри не женщинъ, а мужчинъ, и что онъ обращаетъ вниманіе не на роды тѣлесные, а на душевные, интеллектуальные. Сократъ не предлагалъ, не давалъ своимъ ученикамъ или, лучше сказать, собесѣдникамъ, готовыхъ понятій, уже добытыхъ имъ познаній, догматическихъ положеній, цѣлой системы однородныхъ истинъ науки; но старался выводить ихъ на свѣтъ какъ бы изнутри самихъ собесѣдниковъ, подобно тому какъ поступаетъ акушерка съ родильницами.

Слѣдовательно интеллектуальная Сократова мэевтика основывалась на томъ убѣжденіи Сократа, что всякое заключающееся въ умѣ человѣка умозрительное знаніе можетъ и должно быть извлекаемо изнутри самого ума, изъ его мышленія, а не можетъ быть вложено въ него извнѣ. Поэтому Сократова мэевтика есть такой пріемъ, который служитъ къ добытію истиннаго знанія, къ образованію всеобщихъ понятій, словомъ—къ тому же, къ чему служитъ и его метода, индукція, и вообще вся его положительная діалектика. Итакъ сущность Сократовой мэевтики состоитъ въ томъ, чтобы помогать уму, мышленію сознать истины, которыя уже содержатся въ умѣ каждаго человѣка, но еще безсознательно, такъ что человѣкъ, не сознавая самъ себя, не знаетъ и того, что онѣ содержатся въ его умѣ, и потому не сознаетъ самихъ этихъ истинъ. Этой цѣли обыкновенно достигалъ Сократъ путемъ наводящихъ вопросовъ, вызывающихъ такіе именно отвѣты, какіе были ему нужны для этой цѣли, что̀ называется нынѣ *катехизаціею*. Вотъ почему — сказали мы — мэевтика, или Сократовъ способъ обученія, его катехизація, находится въ тѣснѣйшей связи съ его методою образованія всеобщихъ понятій и вообще съ его положительною діалектикою. Самый наглядный примѣръ Сократовой мэевтики представляетъ намъ Платонъ въ своемъ раз-

говорѣ: „Менонъ“, содержаніе котораго мы представимъ, когда будемъ говорить о Платонѣ.

Итакъ, Сократова діалектика существенно состоитъ въ образованіи понятій посредствомъ индукціи, съ помощью своеобразныхъ пріемовъ, преимущественно съ помощью Сократовой ироніи и Сократовой интеллектуальной мэевтики.

Сократова мэевтика имѣетъ тѣсную связь съ ученіемъ о такъ-называемыхъ врожденныхъ, прирожденныхъ человѣку идеяхъ.

Первоначальная основа мысли о врожденныхъ истинахъ заключается въ томъ ученіи, что мышленіе есть свободный актъ. Никакая внѣшняя сила не можетъ принудить человѣка мыслить; если человѣкъ мыслитъ, то онъ не можетъ мыслить иначе, какъ для себя и изъ себя. Онъ не можетъ мыслить по указу и изъ принужденія со стороны другихъ людей, какъ не можетъ и чувствовать. Поэтому всякое знаніе, всякая наука, истины которой суть истины мышленія, должны быть вызываемы изнутри ума учащагося, а не могутъ быть вложены въ него извнѣ.

У Платона это ученіе о прирожденныхъ человѣку истинахъ превратилось въ ученіе о томъ, что все знаніе есть воспоминаніе о томъ, что̀ умъ дѣйствительно, in actu, зналъ въ прежнемъ состояніи своего бытія, а потому и послѣ знаетъ in potentia (въ возможности), или *можетъ* знать, какъ бы припомнивъ себѣ, что онъ ихъ зналъ прежде. Разумѣется, это ученіе должно быть ограничено тѣмъ, что можетъ быть названо раціональнымъ или умозрительнымъ знаніемъ, знаніемъ истинъ, которыя сами по себѣ необходимы, въ отличіе отъ историческаго и опытнаго знаній, которыя, конечно, никакими средствами не могутъ быть развиты прямо изъ ума.

Въ новое время то̀ ученіе, что всякое раціональное знаніе есть воспоминаніе, появилось вновь въ ученіи о врожденныхъ идеяхъ. Знаменитый англійскій философъ Локке (*Locke*), жившій отъ 1632 г. до 1704 г., воображалъ, что онъ опровергъ и навсегда искоренилъ это ученіе, и несмотря на то въ наше время оно съ новою силою появилось въ философіи Гербарта.

Показавъ, въ чемъ существенно состоитъ Сократова діалектика, мы тѣмъ опредѣлили Сократову философію только съ формальной стороны, т.-е. показали форму, образъ его фило-

софствованія, какъ образованія всеобщихъ понятій посредствомъ индуктивной методы, съ помощью своеобразныхъ пріемовъ. Теперь спрашивается: къ какому именно содержанію и какъ прилагалъ Сократъ свою діалектику, или въ чемъ состоитъ сущность Сократовой философіи по содержанію, съ матеріальной стороны? Приведемъ общій отвѣтъ Аристотеля на этотъ вопросъ: Аристотель говоритъ, что Сократъ занялся этическими предметами, именно добродѣтелями, и первый искалъ для нихъ всеобщихъ опредѣленій или понятій раціонально (на основаніи индуктивныхъ резоновъ, причинъ, доказательствъ), и что его изысканія касались не всей природы, подобно натурфилософскому цѣлостному міросозерцанію, а касались только этики. Это значитъ: Сократъ прилагалъ свою діалектику только отчасти и къ физическимъ, натурфилософскимъ вопросамъ, но не составлялъ себѣ цѣлостнаго міросозерцанія въ томъ смыслѣ, въ какомъ составляли его физики, натурфилософы.

2. Физика.

Сократъ только въ свои молодые годы занимался физикою, натурфилософіею. Однакоже онъ занимался тогда ею съ такимъ усердіемъ и съ такимъ успѣхомъ, что былъ совершенно знакомъ съ ученіями предшествовавшихъ ему натурфилософовъ, и поэтому былъ въ состояніи судить о нихъ, оцѣнить ихъ. Познакомившись весьма близко съ ученіемъ софистовъ, показавшихъ несостоятельность натурфилософіи, Сократъ не только пересталъ заниматься физикою, натурфилософіею, но и отзывался о натурфилософахъ весьма неблагосклонно.

1. Сократъ отвергалъ возможность для человѣка рѣшать вопросы, какіе обыкновенно были поставляемы и рѣшаемы натурфилософами, а слѣдовательно отвергалъ и возможность основывать на *такихъ* рѣшеніяхъ свое міросозерцаніе. Эту невозможность онъ доказывалъ противоположностью міросозерцаній разныхъ натурфилософовъ.

2. Сократъ считалъ, что человѣкъ самъ къ себѣ ближе, нежели внѣшняя природа, и что потому первый долгъ человѣка состоитъ въ томъ, чтобы познать самого себя, прежде

нежели онъ обратится къ познанію внѣшней природы. „Одно уже изученіе человѣкомъ самого себя (говорилъ онъ) возьметъ столь много времени, что затѣмъ не останется досуга для познаванія внѣшней природы“.

3. Сократъ считалъ, что заниматься натурфилософскими вопросами безполезно для нравственной дѣятельности человѣка, вообще для этики, на которую онъ обратилъ преимущественно свое вниманіе.

О мнѣніи Сократа относительно занятія натурфилософіею Ксенофонтъ говоритъ слѣдующее: „О природѣ, какъ вселенной (въ ея цѣлости), онъ не говорилъ—подобно тому, какъ говорило большинство другихъ (философовъ),—что онъ (Сократъ) изслѣдовалъ, какъ устроено то̀, что̀ философія называетъ космосомъ (цѣлымъ міромъ) и по какимъ законамъ происходитъ каждое небесное явленіе; напротивъ, онъ старался даже показать, что безумны тѣ, кто занимаются подобными мудрствованіями. Онъ поставилъ прежде всего такой вопросъ: развѣ они (эти философы) думаютъ (воображаютъ себѣ), будто они уже достаточно знаютъ человѣческую жизнь, что занимаются мудрствованіями о подобныхъ предметахъ; или же развѣ они полагаютъ, будто они исполняютъ свой долгъ, когда оставляютъ въ сторонѣ человѣческіе предметы и разсуждаютъ о предметахъ божественныхъ? Онъ удивлялся, какъ они не могутъ понять, что люди не въ состояніи познать этихъ предметовъ (божественныхъ), ибо даже и тѣ, которые наиболѣе воображаютъ себѣ, будто они въ состояніи говорить объ этихъ предметахъ, не одинаковаго между собою мнѣнія, а, напротивъ, относятся другъ къ другу какъ сумасшедшіе“.

Здѣсь ясно высказывается скептицизмъ Сократа, одинаковый со скептицизмомъ софистовъ, противъ натурфилософіи, имѣющей своимъ предметомъ цѣлостное міросозерцаніе,—скептицизмъ противъ достовѣрности познаванія, добываемаго чувственнымъ воспріятіемъ. Но между тѣмъ какъ этотъ скептицизмъ привелъ софистовъ къ устраненію достовѣрности *всякаго* познанія, объективной истины, онъ побудилъ Сократа искать истину не внѣ себя, не во внѣшней природѣ, а въ себѣ самомъ, въ своемъ сознаніи. Сократъ, какъ и софисты, изучилъ міросозерцанія натурфилософовъ, но, подобно

софистамъ, онъ убѣдился, что въ этихъ міросозерцаніяхъ нѣтъ достовѣрнаго, истиннаго знанія, и потому, вмѣстѣ съ софистами, пересталъ пытаться проникнуть въ тайны внѣшняго міра, а обратилъ свое вниманіе на внутренній міръ, перешелъ отъ физики къ этикѣ. Но въ этомъ внутреннемъ мірѣ софисты также не находили достовѣрности, а Сократъ нашелъ ее, а именно въ голосѣ человѣческой совѣсти онъ нашелъ всеобщія неизмѣнныя нравственныя истины, понятія.

Вотъ почему, если Сократъ и вводилъ иногда въ свои бесѣды вопросы, относящіеся къ физикѣ, то всегда съ какою-либо этическою цѣлью, напримѣръ для возбужденія истиннаго благочестія, набожности какъ добродѣтели. Однакоже и Сократъ составилъ себѣ свое особенное міросозерцаніе, которое можно обозначить именемъ *этико-телеологическаго*. Онъ смотрѣлъ на весь міръ не только съ телеологической точки зрѣнія, какъ на міръ, устроенный цѣлесообразно, но нераздѣльно съ тѣмъ и съ точки зрѣнія этической, признавая цѣлесообразное благимъ; слѣдовательно и цѣлесообразно устроенный міръ онъ признавалъ благоустроеннымъ въ томъ смыслѣ, что весь міръ устроенъ для блага, добра вообще, и въ особенности во благо человѣка, и устроенъ благимъ существомъ. Слѣдовательно телеологическое понятіе, цѣлесообразность, нераздѣльное съ этическимъ понятіемъ блага, добра, было принципомъ всего міросозерцанія Сократа, всей его физики. Отсюда онъ выводилъ, что въ мірѣ не господствуетъ ни слѣпой случай, ни непостижимая судьба, роковая необходимость; но что все въ мірѣ въ своихъ единичныхъ формахъ опредѣляется всеобщимъ понятіемъ, какъ понятіемъ родовымъ, т.-е. что цѣль всего единичнаго въ мірѣ есть сохраненіе всеобщаго, рода вообще, въ особенности же—человѣческаго рода, человѣка вообще; слѣдовательно все въ мірѣ служитъ средствомъ преимущественно для человѣка. Такимъ образомъ конечная, верховная цѣль всего въ мірѣ, всего бытія и становленія есть именно понятіе всеобщаго блага, добра, какъ этическаго понятія; осуществленіе его въ мірѣ и есть конечная, верховная цѣль міра; а потому-то все благое, доброе есть цѣлесообразное, и все цѣлесообразное есть благое, доброе.

Это благое, доброе, какъ цѣлесообразное вообще, не можетъ

быть — думалъ Сократъ — произведеніемъ чего-либо другого, кромѣ ума. Какъ человѣкъ не можетъ произвести ничего благого, добраго, цѣлесообразнаго безъ ума, безъ сознанія сущаго, истины, безъ вѣрнаго пониманія сущности вещей, безъ всеобщаго понятія, такъ и міръ вообще не могъ бы быть устроеннымъ цѣлесообразно, благоустроеннымъ, безъ присущаго міру ума, устрояющаго все цѣлесообразно, ко благу, добру.

Этотъ міровой умъ, устрояющій міръ для блага, добра, цѣлесообразно, и есть Сократово божество, въ смыслѣ души міра, или міровой души. Сократъ поставляетъ эту міровую душу въ такое же отношеніе къ міру, къ природѣ, въ какое поставлены въ человѣкѣ умъ его или душа къ тѣлу. Какъ умъ въ человѣкѣ или человѣческая душа производитъ въ его тѣлѣ дѣйствія, явленія, видимыя, воспринимаемыя чувствами, оставаясь сами невидимыми, невоспринимаемыми чувствами, такъ и міровой умъ или міровая душа, божество въ мірѣ производитъ видимыя дѣйствія, явленія, оставаясь само невидимымъ. Какъ умъ въ человѣкѣ, или душа, имѣетъ неограниченную абсолютную власть, абсолютное владычество, господство надъ тѣломъ, плотью, этою частичкою природы, такъ міровой умъ, міровая душа, божество неограниченно, абсолютно владычествуетъ, господствуетъ надъ всею природою.

Итакъ Сократъ смотрѣлъ на міръ какъ на произведеніе разумной, благой, слѣдовательно нравственной силы или первопричины, какъ на продуктъ блага, добра или благого существа, божества. Онъ не говорилъ, что вещи и явленія въ мірѣ происходятъ вслѣдствіе чистой случайности или же роковой необходимости, а говорилъ, что они происходятъ, потому что это цѣлесообразно, потому что это благо, добро. Слѣдовательно первопричина благоустроеннаго міра есть благо, добро, какъ благое существо, божество; а потому оно же есть и благое провидѣніе, пекущееся о благѣ всего отъ мала до велика и въ особенности о благѣ человѣка; слѣдовательно оно же есть и причина, источникъ всякой благой, нравственной человѣческой дѣятельности, всякой добродѣтели, нравственности, правды и справедливости. Поэтому правда и справедливость и есть у Сократа законъ божескій въ этомъ смыслѣ. Видя въ божествѣ цѣлесообразно дѣйствующую прав-

ственную силу, онъ находилъ въ почитаніи божества, въ благочестіи, въ набожности одно изъ самыхъ дѣйствительныхъ средствъ къ преуспѣянію человѣка въ цѣлесообразной, благой, доброй, нравственной дѣятельности, въ добродѣтели, нравственности, праведности, въ правдѣ и справедливости. Такъ Анаксагорово чисто-телеологическое міросозерцаніе Сократъ возвелъ въ религіозно-антропо-этико-телеологическое. Но въ связи съ нимъ и неразвитое ученіе пиѳагорейцевъ о томъ, что міръ есть гармонія, гармоничное стройное цѣлое или космосъ, Сократъ возвелъ въ мысль о гармоніи, единствѣ между законами нравственной, этической жизни, нравственнаго міра съ одной стороны—и между законами жизни природы, физическаго міра съ другой стороны: онъ призналъ, что въ мірѣ и этическомъ, и физическомъ владычествуетъ одно и то же верховное понятіе блага, добра, слѣдовательно это благо есть всеобщее благо, есть общій законъ, принципъ обоихъ міровъ въ ихъ единствѣ.

Наконецъ Эмпедоклово афористически выраженное положеніе, что человѣкъ соединяетъ въ себѣ всѣ элементы всего міра, и что, слѣдовательно, онъ представляетъ собою цѣлый великій міръ (макрокосмъ) въ маломъ размѣрѣ, какъ малый міръ (микрокосмъ), Сократъ возвелъ въ положеніе, что умъ, душа человѣка богоподобны, т.-е. подобны міровому уму, міровой душѣ, божеству, и въ этой истинѣ находилъ Сократъ самое вѣрное ручательство безсмертія души человѣческой, ибо если душа человѣческая богоподобна, подобна міровой душѣ, божеству, то она такъ же безсмертна, какъ міровая душа, какъ божество.

Въ связи съ этимъ Сократовымъ ученіемъ находится его стараніе примирить религію съ философіею и опредѣлить соотношеніе между ними, чего никто еще не предпринималъ до него. По выраженію Цицерона, „Сократъ низвелъ философію съ неба на землю", т.-е. съ высотъ, гдѣ вращалась до него натурфилософія и гдѣ вращалась также народная религія—въ область частной и политической жизни, въ область этическую. Слѣдовательно отъ натурфилософіи, занимавшейся существенно тѣми же предметами, какими и народная религія, Сократъ обратился къ этикѣ, которою не занималась ни натурфилософія, ни народная религія, такъ что его философія не имѣла общаго

содержанія съ религіею. Несмотря на все это, Сократъ твердо и искренно убѣжденъ былъ въ бытіи божьемъ, въ богоподобіи, а потому и въ безсмертіи души человѣческой, и объ этихъ своихъ коренныхъ вѣрованіяхъ говорилъ языкомъ, утвердившимся въ народной религіи, языкомъ великихъ народныхъ поэтовъ; однакоже онъ влагалъ въ этотъ языкъ философскія мысли, т.-е. придавалъ ходячимъ религіознымъ выраженіямъ смыслъ всеобщихъ понятій и тѣмъ старался примирить философію съ народной религіей. Сверхъ того Сократъ показывалъ во всей своей жизни, что онъ признаетъ тѣ же божества, какія признавались народною религіею. Онъ часто приносилъ имъ жертвы, какъ у себя дома, такъ и на общественныхъ алтаряхъ; онъ нерѣдко прибѣгалъ также къ оракуламъ, въ особенности къ мантикѣ, или къ искусству гаданія, стараясь вывѣдать волю боговъ при помощи разныхъ знаменій.

„Что̀ боги даютъ возможность сдѣлать самимъ людямъ, когда они тому выучатся (говорилъ Сократъ), тому должно учиться, а что́ скрыто отъ людей, о томъ слѣдуетъ вопрошать боговъ посредствомъ мантики, ибо боги посылаютъ знаменія тѣмъ, къ кому они благоволятъ".

Такъ Сократъ, примиряя, соединяя философію и религію, не смѣшивалъ, а различалъ ихъ, именно тѣмъ, что философія, наука есть область знанія, область—какъ онъ выражался—человѣческихъ предметовъ, а религія есть область вѣры, область божественныхъ предметовъ. Къ первой области онъ относилъ преимущественно этическіе вопросы, какъ вопросы, относящіеся до человѣческой дѣятельности, и потому возможные для рѣшенія ихъ человѣкомъ; а къ послѣдней—преимущественно натурфилософскіе вопросы, какъ вопросы, относящіеся до божественной дѣятельности, и потому не познаваемые людьми, а открываемые богами людямъ, доступные не знанію, а ихъ вѣрѣ. Вообще Сократъ былъ весьма далекъ отъ того, чтобы приписывать человѣческому знанію, наукѣ, даже и на самой высшей ступени ея развитія, возможность рѣшенія всѣхъ вопросовъ, представляющихся человѣческому уму. Напротивъ, онъ призналъ, что все человѣческое знаніе, по сущности своей, неполно и несовершенно, а что полнымъ и совершеннымъ знаніемъ обладаетъ только верховный, божественный умъ, и

что поэтому человѣческое знаніе можетъ быть восполняемо и усовершаемо откровеніями божества, какъ внѣшними, такъ и внутренними.

Вотъ почему не къ предметамъ физики, натурфилософіи, какъ предметамъ божественнымъ, непознаваемымъ людьми, а преимущественно къ предметамъ этики, какъ предметамъ человѣческимъ, постигаемымъ людьми, Сократъ прилагалъ свою діалектику; а именно, онъ находилъ въ знаніи, въ вѣрномъ пониманіи сущности этихъ человѣческихъ предметовъ, въ этическихъ понятіяхъ необходимое условіе всякой праведной и справедливой и вообще правильной человѣческой дѣятельности. Эта человѣческая дѣятельность, какъ дѣятельность благая, добрая, цѣлесообразная, нравственная, и основанный на ней правильный, стройный, благоустроенный, нравственный, этическій порядокъ человѣческаго общежитія, общественныхъ союзовъ и были предметами того, что̀ можно назвать Сократовою этикою, имѣвшею впрочемъ общій ближайшій принципъ, общую основу съ физикой, именно верховное понятіе всеобщаго блага, добра.

Въ заключеніе нашего обозрѣнія Сократовой физики приведемъ относящееся до нея содержаніе двухъ изъ сообщенныхъ Ксенофонтомъ бесѣдъ Сократа.

А. Изъ бесѣды Сократа съ его ученикомъ Эвѳидемомъ Красивымъ.

(„Воспоминанія о Сократѣ“, IV книга, 3 глава.)

„Сократъ думалъ, что онъ долженъ прежде всего внушить друзьямъ своимъ благоразуміе, здравомысліе, въ смыслѣ разумнаго міросозерцанія. Во-первыхъ, онъ старался дѣлать своихъ слушателей здравомыслящими въ отношеніи боговъ. Я присутствовалъ (говоритъ Ксенофонтъ) при слѣдующей его бесѣдѣ съ Эвѳидемомъ объ этомъ предметѣ. - Эвѳидемъ (сказалъ Сократъ), приходилось ли тебѣ когда либо размышлять о томъ, какъ заботливо устроили боги все, въ чемъ нуждаются люди? — Право, не случалось, отвѣчалъ Эвѳидемъ.—И вотъ Сократъ подробно перечисляетъ все, что̀ изъ человѣколюбія боги сдѣлали на пользу людей, ко благу ихъ; такъ напримѣръ, они дали

намъ свѣтъ, воду, огонь и воздухъ; земля производитъ для насъ питательныя вещества и прочее, что̀ удовлетворяетъ нашимъ нуждамъ и потребностямъ; самыя животныя рождаются и выростаютъ для человѣка и проч.—Я согласенъ съ этимъ, сказалъ Эвѳидемъ.—Такъ какъ (продолжалъ Сократъ) есть много благъ прекрасныхъ и полезныхъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ непохожихъ одно на другое, то боги дали человѣку сообразные съ каждымъ предметомъ органы чувствъ, посредствомъ которыхъ мы наслаждаемся всѣми благами. Они вложили въ насъ разумъ, посредствомъ котораго мы судимъ о предметахъ, ощущеніяхъ и, передавая ихъ памяти, узнаемъ, что̀ и ка̀къ полезно и вообще придумываемъ средства наслаждаться полезнымъ и избѣгать вреднаго. Они дали намъ способность передачи, именно способность слова, посредствомъ которой мы надѣляемъ другъ друга всѣмъ хорошимъ, составляемъ общества, издаемъ законы и пользуемся государственною жизнью.—Да, Сократъ, изъ всего видно, что боги много заботятся о человѣкѣ.—Что я говорю вѣрно, это ты самъ узнаешь, если не станешь дожидаться того, чтобы увидѣть образъ божій, и если для тебя достаточно будетъ видѣть дѣла боговъ, чтобы поклоняться богамъ и чтить ихъ. Подумай еще о томъ, что въ этомъ случаѣ боги сами дѣлаютъ намъ указанія. Если всѣ боги, подавая намъ блага, ничего не подаютъ явно, то устроитель и властитель всей вселенной, у котораго все прекрасное и доброе, который, несмотря на постоянное пользованіе, подаетъ все неповрежденнымъ, здоровымъ и нестарѣющимся, этотъ богъ (Сократовъ единый верховный богъ въ отличіе отъ многихъ подчиненныхъ ему боговъ) будетъ видимъ въ своихъ великихъ дѣяніяхъ; но *какъ* онъ всѣмъ этимъ правитъ — это внѣ извѣстности. Подумай и о томъ, что солнце, которое для всякаго видимо, не позволяетъ человѣку внимательно смотрѣть на него; если же кто дерзко начнетъ всматриваться, то онъ лишается зрѣнія. Относительно души человѣческой, которая, болѣе чѣмъ что-либо другое въ человѣкѣ, причастна божеству, извѣстно, что она царствуетъ въ насъ, но и ея мы не видимъ. Вдумываясь во все это, человѣкъ не долженъ презрительно относиться къ невидимому; напротивъ того, долженъ познавать его дѣйствія въ явленіяхъ и чтить божественную силу.—Сократъ!

сказалъ Эвѳидемъ. Я хорошо знаю, что ничуть не стану небрежно относиться къ этой божественной силѣ, но меня смущаетъ то, что, на мой взглядъ, ни одинъ человѣкъ не отвѣчаетъ должной благодарностью на благодѣянія боговъ.—Не смущайся этимъ, сказалъ Сократъ. Ты знаешь, что дельфійскій богъ, на вопросъ: *какъ угождать богамъ?* отвѣтилъ: *по государственнымъ уставамъ*; оттого-то и принято повсюду умилостивлять боговъ посильными жертвами. Да и въ самомъ дѣлѣ, можно ли почтить боговъ достойнѣе и имъ самимъ угоднѣе, какъ поступая по ихъ велѣніямъ? Но въ этомъ случаѣ человѣкъ не долженъ быть ниже своихъ силъ, иначе онъ, очевидно, не чтитъ боговъ. Поэтому нужно чтить ихъ сообразно со своими силами и тогда смѣло ожидать отъ нихъ всякихъ благъ. Тотъ не будетъ здравомыслящимъ человѣкомъ, кто на другихъ будетъ питать бо̀льшія надежды, чѣмъ на тѣхъ, кто въ силахъ оказать ему величайшую помощь.—Такими словами Сократъ дѣлалъ своихъ учениковъ болѣе благочестивыми и болѣе здравомыслящими".

б. Изъ бесѣды Сократа съ его ученикомъ Аристодемомъ.

(„Воспоминанія о Сократѣ", I кн., 4 гл.)

„Узнавъ, что Аристодемъ не приноситъ жертвъ богамъ и не обращается къ мантикѣ, даже смѣется надъ тѣми людьми, которые дѣлаютъ это, Сократъ спросилъ его: — Аристодемъ, есть ли такіе люди, мудрости которыхъ ты удивляешься? — Конечно, отвѣчалъ тотъ. — Такъ назови мнѣ ихъ по имени, сказалъ Сократъ. — Въ поэмахъ я наиболѣе удивляюсь Гомеру, отвѣчалъ Аристодемъ, въ диѳирамбахъ — Меланиппиду, въ трагедіи—Софоклу, въ ваяніи—Поликлиту, въ живописи—Зевксису.—Болѣе ли, по твоему мнѣнію, достойны удивленія тѣ, что производятъ бездушныя и неспособныя къ движенію изображенія, или тѣ, что производятъ живыя существа, одаренныя разумомъ и дѣйствіемъ?—спросилъ Сократъ. — Разумѣется, гораздо больше послѣдніе, если только это происходитъ по разуму, а не по какому-либо случаю. — Но изъ тѣхъ

предметовъ, относительно которыхъ неизвѣстно, ради чего они существуютъ и изъ тѣхъ, относительно которыхъ извѣстно, что они существуютъ для пользы, какіе ты считаешь дѣломъ случая и какіе дѣломъ разума?—Разумѣется, существующіе для пользы суть дѣло разума, отвѣчалъ Аристодемъ. — Неужели ты не видишь, что тотъ, кто сотворилъ человѣка, далъ ему для извѣстной пользы органы, посредствомъ которыхъ человѣкъ получаетъ впечатлѣнія отъ каждаго предмета: напримѣръ, глаза, чтобы видѣть, уши, чтобы слышать? Кромѣ того, не кажется ли тебѣ дѣломъ промысла и то, что такъ какъ глазъ нѣженъ, то промыселъ оградилъ его вѣками, которыя, въ случаѣ надобности въ зрѣніи, раскрываются, а во время сна закрываются? и т. п.— Конечно, если такъ смотрѣть, то все это выходитъ дѣломъ мудраго и любящаго художника, отвѣчалъ Аристодемъ.—А вдохнуть любовь къ произведенію потомства, вдохнуть родителямъ любовь къ воспитанію дѣтей и выросшимъ существамъ, величайшую любовь къ жизни и величайшій страхъ смерти? спрашивалъ Сократъ. — Разумѣется, и это распорядительность такого лица, которому угодно, чтобы были живыя существа, отвѣчалъ Аристодемъ. — А относительно себя замѣчаешь ли, что ты имѣешь въ себѣ нѣчто разумное, и думаешь ли ты, что больше нигдѣ нѣтъ разумнаго? И это тогда, когда ты знаешь, что въ твоемъ тѣлѣ есть малая часть столь обширной влаги; изъ прочихъ очень многихъ стихій ты имѣешь тоже по небольшой части и все это находится въ тебѣ въ гармоніи. Тебѣ вѣроятно кажется, что ты по счастливой случайности восхитилъ умъ, котораго нигдѣ нѣтъ, и что все величественное и безпредѣльное по какому-то недоразумѣнію находится въ такомъ прекрасномъ порядкѣ?—Да, я такъ думаю, потому что не вижу правителей такъ, какъ вижу мастеровъ того, что здѣсь дѣлается, отвѣчалъ Аристодемъ. — Но вѣдь ты, возразилъ Сократъ, не видишь и собственной души, которая есть правитель тѣла; въ силу чего же ты могъ бы сказать, что все дѣлаешь не сознательно, а случайно?—Сократъ, я не отвергаю высшаго существа, отвѣчалъ Аристодемъ, но считаю его слишкомъ величественнымъ для того, чтобы оно нуждалось въ моемъ поклоненіи. — Стало быть, сказалъ Сократъ, чѣмъ болѣе оно удостоиваетъ тебя своими величественными заботами,

тѣмъ болѣе ты долженъ чтить его.—Будь увѣренъ, отвѣчалъ Аристодемъ, что я не былъ бы невнимателенъ къ богамъ, еслибы зналъ, что они заботятся о человѣкѣ. — Такъ ты думаешь, возразилъ Сократъ, что о немъ не заботятся тѣ, которые человѣческій только языкъ сдѣлали способнымъ посредствомъ такого или другого соприкосновенія со ртомъ произносить членораздѣльные звуки и выражать нашимъ ближнимъ наши желанія. И не только объ этомъ угодно было позаботиться богамъ, но— чтò особенно важно—они вдунули въ человѣка и прекрасную душу. Въ самомъ дѣлѣ, какого другого живого существа душа сознаетъ бытіе боговъ, устроителей всего великаго и прекраснаго? Какое другое племя, кромѣ человѣческаго, почитаетъ боговъ? Какая душа болѣе человѣческой въ состояніи напередъ принять предосторожности противъ голода, жажды, холода, зноя, помочь въ болѣзни, развить физическія силы, заняться ученіемъ и быть способной держать въ памяти все то, чтò она услышитъ, увидитъ, выучитъ? Развѣ для тебя не очевидно, что въ сравненіи съ другими животными люди, возвышаясь своей природой, какъ физической, такъ и душевной, живутъ какъ боги? Еслибы кто имѣлъ тѣло вола, а разумъ человѣка, онъ не могъ бы исполнять своихъ желаній; точно также и животныя, имѣя руки, но будучи неразумными, не имѣютъ больше успѣха, между тѣмъ какъ ты, получивъ то и другое, думаешь, что боги о тебѣ не заботятся! Чтò же должны они сдѣлать, чтобы ты убѣдился въ ихъ заботливости? Послать, по твоему выраженію, совѣтника относительно того, чтò должно дѣлать и чего не должно? Но если они дѣлаютъ указанія аѳинянамъ на ихъ вопросы посредствомъ мантики, то развѣ они не дѣлаютъ указаній въ томъ числѣ и тебѣ? Развѣ они не дѣлаютъ ихъ и тогда, когда посылаютъ эллинамъ чудеса и предостерегаютъ или когда посылаютъ ихъ всему міру? или только тебя одного они исключаютъ и оставляютъ внѣ попеченій? Думаешь ли ты, что боги внушили бы человѣку представленіе о своей силѣ дѣлать добро и зло, если бы не могли этого сдѣлать, и что человѣкъ въ вѣчномъ заблужденіи никогда ни на что не обратилъ бы вниманія? Развѣ тебѣ не извѣстно, что самые древніе и самые образованные государства и народы—самые набожные, и что возрастъ самый разсудительный

есть вмѣстѣ и самый богобоязненный? Знай, другъ мой, что и присущій тебѣ умъ управляетъ тѣломъ твоимъ какъ хочетъ, а отсюда нужно придти къ той мысли, что и міровой умъ располагаетъ всѣмъ такъ, какъ ему угодно, а не къ той мысли, что твой глазъ можетъ проникать, а божье око не можетъ быть всевидящимъ, и не къ той мысли, что твоя душа можетъ думать о томъ, что̀ здѣсь дѣлается, и о томъ, что̀ дѣлается въ Египтѣ, въ Сициліи и т. д., а умъ божественный не въ силахъ помышлять о вселенной. Если же ты, оказывая почтеніе людямъ, знаешь, что они съ своей стороны охотно окажутъ почтеніе и тебѣ, или если, напримѣръ, при услугахъ съ твоей стороны, платятъ тебѣ тѣмъ же, или если при обращеніи за совѣтомъ ты видишь, кто разсудителенъ, — точно также если и ты начнешь оказывать почтеніе богамъ съ цѣлью испытать, захотятъ ли они подавать тебѣ совѣты относительно неизвѣстныхъ человѣку вопросовъ, то узнаешь, что божество такъ велико и обладаетъ такими свойствами, что оно въ одно и то же время и всевидяще, и вездѣсуще, и всепромышляюще".

„Я полагаю (прибавляетъ Ксенофонтъ), что такими разсужденіями Сократъ заставлялъ своихъ учениковъ воздерживаться отъ нечестія, неправды и порока не только тогда, когда ихъ видѣли другіе, но и тогда, когда они были въ уединеніи, потому что они знали, что отъ боговъ не скроется ни одно ихъ дѣяніе".

Изъ всего изложеннаго нами содержанія Сократовой физики, въ смыслѣ его философскаго ученія о природѣ или мірѣ вообще, явствуетъ, что сущность этого его ученія заключается въ этико-и религіозно-телеологическомъ міросозерцаніи.

Подъ словомъ *телеологія* (отъ греческихъ словъ τέλος — цѣль и λόγος — слово, рѣчь) разумѣется буквально „слово, рѣчь о цѣляхъ", или, какъ говорятъ, — „о конечныхъ причинахъ" (causae finales) міра вообще и всего въ немъ. Поэтому телеологическимъ міросозерцаніемъ называется такой философскій взглядъ на міръ вообще, по которому признается, что весь онъ или все въ немъ устроено цѣлесообразно, т.-е. въ виду извѣстныхъ конечныхъ цѣлей. Если такое устроеніе міра возводится къ божеству, какъ разумному міроустроителю, и если такимъ образомъ доказывается его

бытіе, то такое телеологическое міросозерцаніе называется *религіознымъ*; если съ нимъ соединяется мысль о Провидѣніи, устрояющемъ все ради добра вообще, какъ конечной цѣли міра, то такое міросозерцаніе называется *этическимъ*; наконецъ, къ телеологическому міросозерцанію можно присоединить еще третье обозначеніе, называя его *антропологическимъ* (отъ слова ἄνθρωπος— человѣкъ), когда міръ признается устроеннымъ въ особенности во благо, на пользу человѣка. Вотъ такимъ-то міросозерцаніемъ— религіозно-этико-антропо-телеологическимъ и отличается существенно Сократова физика, или его философское ученіе о природѣ или мірѣ вообще.

Съ теологической точки зрѣнія нельзя не признать, что Сократово міросозерцаніе, съ приведенными нами его подробностями, останется наиболѣе общедоступнымъ для человѣческаго вѣрованія въ бытіе божіе, во всемогущество, всевѣдѣніе божіе, премудрость и благость божію и, наконецъ, въ промыселъ божій, особенно о человѣкѣ. Но съ точки зрѣнія положительной науки Сократово міросозерцаніе ненаучно, особенно въ томъ отношеніи, что оно противорѣчитъ несомнѣннымъ фактамъ, показывающимъ, что далеко не все въ мірѣ служитъ во благо, на пользу человѣка. Несмотря на то, ученіемъ о конечныхъ причинахъ или цѣляхъ міра и всего въ немъ занимались впослѣдствіи древніе философы, особенно Платонъ, Аристотель и стоики, а еще болѣе—средневѣковые философы, пока наконецъ примѣненіе этого ученія не было изгнано изъ науки основателями новой философіи—Бэкономъ и Декартомъ. Однакоже Лейбницъ опять возстановилъ ученіе о конечныхъ причинахъ или цѣляхъ, считая пользованіе этимъ ученіемъ одинаково законнымъ какъ въ естествовѣдѣніи, такъ и въ метафизикѣ. Затѣмъ въ новѣйшее время пытались провести—Фихте старшій этическую телеологію, а Шеллингъ и Гегель—такъ-называемую *имманентную* телеологію, которая смотритъ на весь міръ и на всякую его часть, какъ на предметъ въ самомъ себѣ цѣлесообразный, вполнѣ развивающій въ дѣйствительности присущую ему внутреннюю способность или возможность (какъ-бы свои задатки). Наконецъ въ наше время дарвинизмъ возбудилъ съ новой стороны интересъ къ телеологическимъ вопросамъ, поскольку ученіе Дарвина старается показать, что причинная (кавзальная) необ-

ходимость борьбы за существованіе допускаетъ жить и размножаться одни лишь цѣлесообразные организмы.

На очерченной нами Сократовой физикѣ съ ея своеобразнымъ религіозно-этико-антропо-телеологическимъ характеромъ основывается Сократова этика вообще, къ которой мы и должны теперь перейти.

3. **Этика** (въ обширномъ смыслѣ).

Подъ этикою въ обширномъ слыслѣ разумѣется здѣсь философское ученіе Сократа о нравственности вообще.

Сократъ обращалъ свое вниманіе преимущественно на вопросы, относящіеся къ нравственной дѣятельности человѣка, на вопросы этическіе, а не на вопросы, относящіеся къ познанію внѣшней природы, т. е. не на вопросы натурфилософскіе. По свидѣтельству Ксенофонта, онъ самъ говорилъ о себѣ, что „изслѣдуетъ, что̀ намъ (т. е. людямъ) служитъ во благо и что̀ во вредъ". Слѣдовательно къ такимъ-то *человѣческимъ* предметамъ и примѣнялъ Сократъ свою діалектику въ неразрывной связи со своею методою и съ помощью своихъ пріемовъ, дабы взойти мышленіемъ къ истинному знанію, образовать умомъ всеобщія понятія, достигнуть вѣрнаго пониманія сущности этихъ предметовъ,—пониманія, обусловливающаго всякую правильную дѣятельность человѣка. Къ такой правильной человѣческой дѣятельности принадлежала у Сократа преимущественно дѣятельность нравственная или, какъ онъ ее называлъ, благая или добрая и прекрасная, добродѣтельная, праведная и справедливая, бывшая у грековъ предметомъ этики.

Такимъ образомъ Сократова этика была основана на мышленіи ума человѣческаго, на истинномъ знаніи, на понятіи, на вѣрномъ пониманіи. Въ этомъ смыслѣ Сократъ былъ основателемъ, творцомъ положительной научной этики, этики какъ науки.

Идея истиннаго знанія, которую Сократъ выражалъ различными словами:—*наука* (ἐπιστήμη), *понятіе* (λόγος), *разумность* (φρόνησις), *мудрость* (σοφία),—составляетъ сущность всего Сократова философскаго ученія, въ отличіе отъ софистическаго индиви-

дуальнаго представленія, ибо на такомъ знаніи, а не на индивидуальномъ мнѣніи Сократъ основалъ свое этическое ученіе. Идею такого знанія Сократъ примѣнилъ къ этическимъ понятіямъ, въ противоположность съ мнимымъ знаніемъ софистовъ, на которомъ софисты основали свое этическое ученіе, такъ что у нихъ все этическое требованіе ограничивалось взвѣшиваніемъ со стороны индивида пользы и вреда для него, которые могутъ быть послѣдствіями его дѣятельности или критеріемъ своевольнаго и произвольнаго индивидуализма, эгоизма и — какъ конечною цѣлью — индивидуальнымъ, эгоистическимъ счастьемъ.

Сократовъ принципъ нравственности, *знаніе*, хотя и есть принципъ, скептически относящійся ко всякому безсознательному принятію на вѣру всего извнѣ даваемаго, требующій, чтобы мы сами повѣряли извнѣ предлагаемое, объективное, сомнѣвались въ его истинности; но Сократово знаніе не есть принципъ революціонный, разрушительный, какъ принципъ софистовъ, индивидуальное мнѣніе, отрицающій все объективное, а слѣдовательно и все истинное, какъ объективную истину, принципъ, ставящій на мѣсто объективной нравственности индивидуальное, субъективное своеволіе и произволеніе. Сократова философія есть не отрицаніе знанія, а реализированіе его, не уничтоженіе объекта, а пониманіе его, не безусловность индивидуально-субъективнаго мнѣнія и пожеланія, но требованіе, чтобы всякое мнѣніе и всякое дѣяніе могли быть оправданы тѣмъ, что они объективно истинны, и чтобы человѣкъ самъ былъ въ состояніи дать себѣ отчетъ объ этомъ согласіи субъективнаго съ объективнымъ. По Сократу, всякое субъективное мнѣніе, представленіе имѣетъ логическую цѣну лишь поскольку оно будетъ возвышено на степень яснаго и основательнаго понятія, какъ объективнаго познанія сущности предмета; всякое дѣяніе имѣетъ этическую цѣну лишь поскольку оно вытекаетъ изъ такого знанія, поскольку оно есть его продуктъ и его выраженіе. По Сократу, человѣкъ не долженъ ничего рѣшать въ умѣ и ни на что не рѣшаться въ дѣятельности, пока онъ не знаетъ того, что̀ онъ хочетъ рѣшить или на что̀ хочетъ рѣшиться, ибо человѣкъ есть по природѣ существо разумное, способное къ знанію, а этой сущности его противорѣчило-бы, если-бы онъ что-либо рѣшалъ

или на что либо рѣшался безъ такого знанія. Путь же, которымъ человѣкъ можетъ достигнуть такого яснаго и основательнаго знанія, есть такое познаніе объектовъ, которое могло бы быть выражено въ формѣ всеобщихъ понятій. Поэтому человѣкъ не долженъ довольствоваться неопредѣленными, индивидуально-субъективными мнѣніями, представленіями объ объектахъ; онъ не долженъ разсуждать неясно, безотчетно и неосновательно; напротивъ, онъ долженъ разсуждать такъ, чтобы по истинѣ познать объектъ; познавъ же такимъ образомъ объектъ, онъ можетъ или теоретически высказать о немъ что-либо истинное, или практически имѣть съ нимъ дѣло. Кто же не познаъ ясно, отчетливо и основательно объекта, тотъ необходимо бываетъ вынужденъ обманывать или себя самого, или же другихъ неясными, безотчетными и неосновательными представленіями объ объектѣ, какъ и поступали софисты.

По Сократу, человѣка дѣлаютъ и мудрымъ, и добронравственнымъ, а слѣдовательно и счастливымъ, не слова, не мнѣнія, сообщенныя ему другими, не свѣдѣнія, скопленныя отовсюду, но развитое самостоятельнымъ мышленіемъ и собственнымъ пониманіемъ уразумѣніе сущности объектовъ, которое можетъ быть выражено въ формѣ всеобщихъ понятій, словомъ—истинное знаніе. Примѣняя свой принципъ—истинное знаніе—къ этической области, Сократъ говоритъ: „ни о чемъ не должно намъ заботиться, прежде нежели мы озаботимся о самихъ себѣ, т.-е. о томъ, чтобы стать разумнѣе и потому лучше, добрѣе. Въ этической области знаніе должно показать себя такою силою, которая превозмогла бы силу всѣхъ пожеланій, ибо можно ли допустить, чтобы пожеланіе стало господствовать надъ знаніемъ и обратило человѣка въ своего раба?“

Вообще, какъ это, такъ и всѣ прочія этическія положенія Сократа суть только выводы изъ его ученія объ истинномъ знаніи. Въ самомъ дѣлѣ, если правда, что способность поступать какъ слѣдуетъ во всѣхъ случаяхъ жизни основывается на такомъ знаніи, на выразумленной сущности объекта, съ которымъ мы практически имѣемъ дѣло, то отсюда необходимо выходитъ, что и нельзя дѣлать добраго, нельзя поступать нравственно, не узнавши напередъ, что̀ есть добро, нравственность. Отсюда Сократъ сдѣлалъ такое обратное заключеніе: кто знаетъ,

что̀ есть добро, нравственность, тотъ и будетъ всегда дѣлать доброе, поступать нравственно, ибо всякое опредѣленное уже совершонное дѣяніе, по своей сущности, есть не что иное, какъ послѣдствіе предпочтенія съ нашей стороны одного образа дѣятельности другому, предпочтенія, сдѣланнаго на томъ основаніи, что мы познали, что одинъ образъ дѣятельности лучше другого; словомъ, по Сократу выходитъ, что кто знаетъ добро, тотъ и дѣлаетъ доброе. Въ этомъ смыслѣ Сократъ говоритъ: сознательно дѣлать несправедливость лучше, нежели безсознательно. Здѣсь подъ *сознательнымъ* несправедливымъ дѣяніемъ онъ разумѣетъ *не вполнѣ сознательное*, т.-е. не основывающееся на совершенномъ знаніи, ибо совершенное знаніе по мнѣнію Сократа совершенно исключаетъ возможность несправедливой дѣятельности; *нѣсколько сознательное* дѣяніе даже несправедливое лучше безсознательнаго несправедливаго дѣянія, ибо въ нѣсколько сознательномъ заключается уже побужденіе къ болѣе сознательному и даже къ совершенному знанію; такъ изъ нѣкотораго сознанія своихъ нравственныхъ недостатковъ непосредственно возникаетъ побужденіе исправить ихъ. Вообще въ этомъ положеніи всего яснѣе высказывается та мысль Сократа, что знаніе нравственности и есть нравственность; что это знаніе имѣетъ само по себѣ силу осуществляться, выражаться въ дѣятельности, вовсе не нуждаясь въ участіи нравственной воли, нравственнаго хотѣнія; что человѣкъ истинно знающій, понимающій, въ чемъ состоитъ нравственность, именно ея сущность, знающій, что нравственно доброе есть то же, что̀ истинно прекрасное,—непремѣнно, необходимо и будетъ поступать добронравственно. Конечно, такая общая мысль Сократа противорѣчитъ опыту: не всегда тотъ, кто понимаетъ добронравственность, и поступаетъ добронравственно; противорѣчитъ опыту также и особое примѣненіе этой общей мысли, будто нравственнѣе поступать безнравственно, но сознательно, нежели поступать безнравственно, но безсознательно: мы знаемъ изъ опыта, что, наоборотъ, сознательно поступающій безнравственно испорченнѣе, слѣдовательно безнравственнѣе, того человѣка, который безсознательно поступаетъ безнравственно.

Всякое истинное знаніе и всякую правильную дѣятельность Сократъ обусловливалъ всеобщими понятіями, а потому гово-

рилъ, что никто не можетъ быть дуренъ, золъ по собственному желанію; зло является только какъ слѣдствіе незнанія. Поэтому же онъ признавалъ, что кто исполняетъ обязанность, напримѣръ кормчаго, врача, тотъ столько же добръ, хорошъ, какъ и тотъ, кто исполняетъ обязанность судьи или воина. Поэтому также онъ утверждалъ, что правда и справедливость есть знаніе нравственнаго закона и сообразная съ закономъ жизнь. Но Сократъ старался вѣрно понять и опредѣлить не то̀, что̀ есть сущее пребывающее во всей внѣшней природѣ, въ ея цѣлости, дабы такимъ путемъ составить себѣ свое особенное, своеобразное цѣлостное міросозерцаніе, какъ старался его составить себѣ каждый изъ натурфилософовъ; Сократъ старался вѣрно понять преимущественно пребывающее сущее, сущность, существенное, всеобщее въ отдѣльныхъ предметахъ, преимущественно относящееся къ этикѣ, къ отдѣльнымъ этическимъ вопросамъ; онъ и нашелъ это этическое пребывающее сущее, реальное въ понятіи добра, какъ верховномъ этическомъ понятіи блага. Въ этомъ и состояла сущность его положительной этики. Этому верховному понятію добра, блага подчинилъ Сократъ и свое воззрѣніе на природу, на міръ, признавая его устроеннымъ во благо человѣку, вообще цѣлесообразно и признавая, что доброе, благое, какъ самое высшее верховное понятіе, господствуетъ во всемъ мірѣ какъ божество. Въ этомъ состояла сущность его положительной физики. Сократъ старался о томъ, чтобы истиннымъ принципомъ была признана та его теоретическая мысль, что существуетъ единый міровой порядокъ, устроенный по плану высшею мудростью; что человѣкъ есть членъ такого устроеннаго міра, такого нравственнаго порядка, и что всеобщая человѣческая субъективность, человѣкъ вообще, имѣетъ и способность, и назначеніе понять, выразумѣть владычествующій въ этомъ міровомъ порядкѣ божественный умъ и свое отношеніе къ нему, а также и служить, подчиняться ему, но разумно, сознательно и добровольно, свободно. Въ этомъ смыслѣ Сократъ призналъ, что и порядокъ вообще, какъ нѣчто объективное для человѣка, и человѣческая свобода, какъ нѣчто субъективное, имѣютъ свое особенное значеніе при опредѣленіи нравственной въ обширномъ смыслѣ человѣческой дѣятельности.

Практическое стремленіе Сократа было направлено преимущественно къ правильному, истинному, не затемненному

ни своеволіемъ и произволомъ индивида, ни призраками и ложью, самосознательному уразумѣнію сущности и связи божественнаго объективнаго міроустройства. Первымъ шагомъ къ тому считалъ онъ *самопознаніе*, познаніе самого себя, собственнаго сознанія, дабы черезъ это добыть орудіе, которымъ могли бы быть различены, въ пестромъ разнообразіи явленій, призракъ и сущее, случайное и необходимое, преходящее и пребывающее. Основанное на такомъ самопознаніи, познаніе сущности вещей называлъ онъ собственно знаніемъ, строго отличая его отъ простого представленія, мнѣнія. Интересъ, находимый имъ въ такомъ истинномъ знаніи, былъ для него мотивомъ всей его философской дѣятельности. Такимъ образомъ Сократъ сталъ въ противоположность какъ къ древней натурфилософіи, по которой объектъ безусловно господствуетъ надъ субъектомъ, надъ мышленіемъ и дѣятельностью человѣка, такъ и къ софистикѣ, по которой субъектъ безусловно господствуетъ надъ объектомъ; ибо Сократъ поставилъ мѣриломъ и для субъекта, и для объекта познаваемую человѣческимъ мышленіемъ творческую мысль божественнаго ума, выраженную въ міроустройствѣ. Конечно, и прежде мѣриломъ для дѣятельности людей былъ признаваемъ высшій порядокъ объективнаго міра; но прежде не было и понятія о свободномъ самоопредѣленіи повинующихся этому порядку людей; повиновеніе ихъ было нерефлектированное, непосредственное. Софистика хотя и признала свободное самоопредѣленіе человѣка, но отвергла существованіе всякой высшей основы, опредѣляющей свободную дѣятельность индивида. Только Сократъ воздалъ должное обоимъ этимъ моментамъ: и объективному порядку, и субъективной свободѣ человѣка. Поэтому основное требованіе Сократовой этики, соотвѣтствующее общему принципу Сократовой философіи вообще, состоитъ въ свободномъ подчиненіи человѣка сознанному имъ объективному міроустройству. Для такого подчиненія Сократъ и требовалъ сознанія этого міроустройства, требовалъ того, что̀ онъ называлъ вообще знаніемъ; причемъ онъ предполагалъ полное соотвѣтствіе субъективнаго человѣческаго знанія, мышленія, ума съ объективнымъ міроустройствомъ; такъ что онъ считалъ возможнымъ такое знаніе и находилъ, что если человѣкъ обладаетъ такимъ знаніемъ, то невозможны съ его стороны ни хо-

тѣніе, ни дѣятельность, противныя объективному міровому порядку, міроустройству. Поэтому онъ и считалъ, что хотѣніе и дѣятельность, согласныя съ этимъ порядкомъ міра, суть *нравственное хотѣніе и дѣятельность*, и что они суть необходимыя послѣдствія знанія; а безнравственное хотѣніе и дѣятельность суть необходимыя послѣдствія незнанія. Сократъ выразилъ это въ такомъ верховномъ положеніи своего этическаго ученія: *вся добродѣтель состоитъ въ знаніи.*

Подобное отождествленіе знанія и добродѣтели встрѣчаемъ мы и въ новое время, именно у шотландскаго философа-моралиста XVIII столѣтія *Уолластона* (Wollaston). На добронравственное смотритъ онъ какъ на внѣшнее выраженіе истины въ дѣяніяхъ, въ поступкахъ человѣка. А именно, онъ говоритъ, что каждымъ дѣяніемъ, поступкомъ человѣка выражается внѣшнимъ образомъ какое-либо его сужденіе. Если сужденіе человѣка истинно, то дѣяніе, въ которомъ оно выражается, будетъ добронравственно; а если сужденіе человѣка ложно, то и дѣяніе, въ которомъ оно выражается, будетъ порочно.

Такая Уолластонова теорія нравственности не отличается существенно отъ Сократова отождествленія знанія и добродѣтели, ибо Уолластонова истина есть въ сущности то же, что у Сократа всеобщее понятіе; поэтому и объ Уолластоновой теоріи мы можемъ сказать существенно то же самое, что̀ и о Сократовой, а именно: вѣрно, что добронравственный поступокъ обусловливается сознаніемъ его нравственной доброты, а злонравственный, порочный—сознаніемъ его нравственнаго безобразія, ибо, какъ мы уже сказали, безсознательные поступки не признаются ни добронравственными, ни злонравственными, порочными. Въ этомъ можно, пожалуй, вмѣстѣ съ Гегелемъ признать волю только особенною—именно практическою—стороною ума, какъ умъ можно признать особенною—именно теоретическою—стороною воли. Но, кромѣ сознанія добронравственности и злонравственности своихъ поступковъ, для вмѣненія ихъ человѣку требуется еще и свобода, т.-е. свободное совершеніе этихъ поступковъ, именно потому, что воля есть практическая сторона ума, слѣдовательно такая сторона, которая предполагаетъ свободу, ибо невольныя дѣянія вовсе не вмѣняются человѣку. Въ этомъ-то смыслѣ Уолластонову

теорію мы должны признать одностороннею, ибо она обратила вниманіе только на сознаніе, какъ на источникъ нравственныхъ дѣяній человѣка, и оставила въ сторонѣ другое условіе нравственныхъ дѣяній—свободу. Одностороння эта теорія еще въ томъ отношеніи, что она только формальна, т.-е. ею опредѣляется только, какимъ *образомъ* должна совершаться дѣятельность человѣка, чтобы она могла вмѣняться ему какъ добронравственная, а именно: она должна совершаться сознательно и—прибавимъ мы—свободно.

Но на этомъ чисто формальномъ требованіи мы не можемъ остановиться, а должны далѣе опредѣлить съ точностью, въ чемъ же состоитъ та истина, изъ которой вытекаетъ добрая нравственность, или—что̀ все равно—опредѣлить ея *содержаніе*. Ибо, оставаясь при Уолластоновомъ примѣрѣ, спрашивается: на какомъ основаніи о̀нъ думаетъ, что признаніе другого человѣка существомъ неразумнымъ есть ложь, а слѣдовательно и порабощеніе человѣка противно доброй нравственности? Вѣдь вся языческая древность и даже величайшіе ея представители признавали, что есть люди и даже цѣлые народы, такъ-называемые варвары, съ рабскою натурою, а потому признавали совершенно праведнымъ и справедливымъ, чтобы эти люди и народы были рабами людей и народовъ со свободною натурою, каковы свободные граждане, эллины и затѣмъ римляне.

Что касается наконецъ Сократова опредѣленія правопонятія, что праведное и справедливое есть законное относительно людей, то и это опредѣленіе также слишкомъ неопредѣленно по своему содержанію, ибо спрашивается: что̀ же разумѣетъ здѣсь Сократъ подъ законнымъ? Если онъ разумѣетъ то̀ же, что̀ вообще разумѣли греки, т.-е. согласное съ существующими законами въ греческомъ смыслѣ, то это не совсѣмъ вѣрно, ибо никто, конечно, не скажетъ—кромѣ софиста Протагора, — чтобы всѣ они были праведны и справедливы. Если же подъ *законнымъ* Сократъ разумѣетъ то̀, что̀ праведно и справедливо по сущности, по понятію своему, то это опредѣленіе будетъ не болѣе, какъ тавтологія, т.-е. повтореніе въ опредѣляющемъ опредѣляемаго, слѣдовательно — повтореніе одного и того же только различными, синонимическими словами. Но въ Сократовомъ опредѣленіи, что правда и справед-

ливость, какъ добродѣтель, есть знаніе законнаго *относительно людей*, замѣчательны послѣднія слова, такъ какъ здѣсь впервые со всею ясностью высказано, что правда и справедливость относится *только* къ людской общественной жизни, что это есть понятіе только этическое, а не натурфилософское: Сократъ понимаетъ право не такъ, какъ обыкновенно понимали его натурфилософы, т.-е. не въ смыслѣ міроваго права. О міровомъ правѣ или о міровой правдѣ и справедливости можно говорить только въ смыслѣ того, что міръ, т.-е. природа, управляется своими законами; что въ природѣ есть извѣстный законный порядокъ, извѣстная стройность, но не въ смыслѣ законовъ юридическихъ, или юридическихъ нормъ для отличія отъ законовъ, заключающихъ въ себѣ понятіе природной необходимости (выполненіе которыхъ необходимо физически, между тѣмъ какъ юридическія нормы заключаютъ въ себѣ понятіе свободы, т.-е. выполненіе ихъ зависитъ отъ свободы человѣческой и въ этомъ смыслѣ необходимо не физически, а нравственно). Такимъ образомъ, какъ теоретическая философія Сократа останавливается на формальномъ требованіи, чтобы все знаніе человѣческое истекало изъ всеобщаго, изъ понятій, такъ его практическая философія останавливается на формальномъ требованіи, чтобы вся дѣятельность человѣческая была согласна съ понятіемъ добра.

Тѣмъ не менѣе мы должны признать Сократа творцомъ этики, первымъ истиннымъ этикомъ. Хотя до него нѣкоторые натурфилософы, особенно пиѳагорейцы, и философствовали объ этическихъ предметахъ, но они не пришли еще къ отдѣленію этики отъ философіи природы, а софисты хотя и отдѣлили этику отъ философіи природы, хотя и разсуждали много объ этическихъ предметахъ и создали такимъ образомъ этику, но ихъ этика была преимущественно отрицательной, разрушительной, псевдо-этикой.

Послѣ того какъ софисты отвергли существующую общественную нравственность и въ этомъ существенно выразили свою отрицательную этику — что̀ оставалось сдѣлать Сократу, чтобы она была положительною? Оставалось удержать начало, поставленное софистами для отрицанія всей прежней нравственности, начало сознательной и свободной дѣятельности, и превра-

тить это начало въ положительное начало, основавъ нравственность также на природѣ человѣка, но не какъ индивида, не на его непрестанно измѣняющемся произволѣ, а на природѣ человѣка вообще, на нравственномъ законѣ его природы, натуры, на принципѣ добра, блага, и выработать на этомъ положительномъ началѣ этику уже положительную,—что̀ и сдѣлалъ Сократъ. Отличивъ мышленіе отъ чувственности, показавъ, что не чувственность, а мышленіе есть природа человѣка, Сократъ поразилъ софистовъ ихъ собственнымъ оружіемъ, отрицая ихъ отрицаніе этики. Сократъ разсуждалъ какъ бы та̀къ, обращаясь къ софистамъ: „Вы утверждаете, что сущность, природу человѣка (φυσις) слѣдуетъ предпочитать условному закону (νόμος). Я допускаю это; но что̀ такое сущность, природа человѣка? Вы говорите—чувственность. Если-бы это было такъ, то всѣ сдѣланные вами отсюда отрицательные этическіе выводы, какъ логическія послѣдствія этого вашего принципа, были бы неопровержимо истинными. Но это не такъ: не чувственность есть природа, сущность человѣка, а, напротивъ, его сущность, природа есть мышленіе; и вотъ относительно этой признаваемой мной сущности, природы человѣка, я согласенъ допустить, что ее слѣдуетъ предпочитать закону. Но чего требуетъ отъ человѣка эта его сущность, природа? Въ чемъ должно состоять этическое ученіе, если мышленіе есть сущность, природа человѣка? Вовсе не въ томъ, въ чемъ состоитъ ваше отрицательное этическое ученіе, основанное на чувственности. Ваше ученіе говоритъ человѣку, какъ чувственному индивиду: слѣдуй своей чувственности, своимъ чувствованіямъ, удовлетворяя имъ вполнѣ, удовлетворяй своему индивидуальному, эгоистическому своеволію и произволу; стремись къ индивидуальному самоудовлетворенію вообще, какъ къ конечной цѣли твоей дѣятельности, какъ къ твоему индивидуальному, эгоистическому благу, добру, счастью. Вовсе не таково мое положительное этическое ученіе, моя положительная этика. Я говорю человѣку: слѣдуй тому, что̀ указывается мышленіемъ, какъ всеобщимъ понятіемъ или — что̀ все равно — тому, что̀ указывается самосознаніемъ твоей истинной сущности, природы; а потому освободись отъ твоей единичности, индивидуальности, отъ твоего эгоистическаго своеволія и произвола; не стремись къ индивидуальному

эгоистическому самоудовлетворенію, къ исключительному эгоистическому благу, добру, счастью; напротивъ, ты долженъ хотѣть всеобщаго блага, добра; ты долженъ къ нему стремиться, какъ къ конечной цѣли твоей дѣятельности; тогда ты будешь свободенъ отъ чувственности, отъ чувственныхъ влеченій, пожеланій и страстей и вмѣстѣ съ тѣмъ будешь добронравственнымъ, добродѣтельнымъ и будешь истинно счастливымъ".

Но если въ этомъ состоитъ истинная сущность, природа человѣка; если она этого именно требуетъ, то природа и законъ уже перестаютъ быть противоположными между собой понятіями; напротивъ, они состоятъ между собою въ единствѣ. Въ самомъ дѣлѣ, законъ или—чтò все равно—государство со своими законами, учрежденіями, со своими правами и обычаями повелѣваетъ человѣку, какъ своему члену, какъ гражданину, то же самое, чего уже прежде закона требуетъ отъ человѣка вообще его собственная истинная сущность, природа; ибо человѣкъ, какъ гражданинъ, какъ членъ общества, есть только дальнѣйшее развитіе, усовершенствованіе того, чтò человѣкъ есть самъ по себѣ, по своей истинной сущности, природѣ, какъ индивидъ. Даже самое государство есть не что иное, какъ человѣкъ же, но только въ бòльшемъ размѣрѣ; а потому и истинная сущность, природа государства состоитъ не въ чувственности, а въ мышленіи, въ разумности, требующей стремленія его ко всеобщему благу, какъ конечной цѣли дѣятельности; слѣдовательно истинная сущность, природа государства требуетъ осуществленія въ дѣйствительности всеобщаго блага, добра.

Такъ старался Сократъ примирить противопоставленныя софистами понятія: природу и законъ, или соединить противопоставленныя софистами понятія человѣка какъ индивида—и человѣка какъ гражданина, и основать на мышленіи и самосознаніи нравственность, этику, разрушенную софистами тѣмъ, что они основывали дѣятельность человѣка на чувственности; а именно — основать нравственность, этику на верховномъ понятіи всеобщаго блага, добра, какъ на ближайшемъ принципѣ этики вмѣстѣ съ физикой, коренящемся въ верховномъ принципѣ всей философіи Сократа. Поэтому верховное понятіе всеобщаго блага, добра, его вѣрное пониманіе, знаніе

Сократъ призналъ единственнымъ необходимымъ условіемъ всякой нравственной и вообще правильной, цѣлесообразной человѣческой дѣятельности. Человѣкъ, не возвысившійся до этого понятія, не сознающій этого истиннаго блага, добра, не можетъ—думалъ Сократъ—и дѣйствовать согласно съ этимъ понятіемъ, дѣйствовать ко благу, добру, поступать добронравственно, вообще правильно, цѣлесообразно и не можетъ быть добрымъ, добродѣтельнымъ, нравственнымъ; напротивъ, знающій истинное благо, добро непремѣнно будетъ дѣйствовать согласно съ нимъ, поступать добро нравственно, правильно, цѣлесообразно и непремѣнно будетъ добрымъ, добродѣтельнымъ, нравственнымъ. Въ этомъ смыслѣ часто повторялъ Сократъ, что есть одно только благо, добро—знаніе, и одно зло—незнаніе; такъ Сократъ отождествилъ знаніе съ благомъ, съ добромъ, съ добродѣтелью, съ нравственностью, а незнаніе—со зломъ, съ порокомъ, съ безнравственностью. Къ этому отождествленію добра съ знаніемъ и зла съ незнаніемъ Сократъ пришелъ такъ же индуктивно, основываясь на единичностяхъ, представляющихся въ опытѣ, какъ и вообще ко всѣмъ своимъ всеобщимъ понятіямъ. Именно онъ удостовѣрился, что такъ-называемыя добродѣтели, которыми славились нѣкоторые изъ его соотечественниковъ, не устояли и не могли устоять противъ отрицательнаго этическаго ученія софистовъ, потому что онѣ были не истинныя, а мнимыя добродѣтели, основывавшіяся не на знаніи, а на безсознательной привычкѣ или на авторитетѣ, т.-е. на безсознательномъ слѣпомъ и пассивномъ, рабскомъ повиновеніи общественнымъ нравамъ и обычаямъ, законамъ и учрежденіямъ своего государства.

Но противъ основного Сократова положенія, что добро есть знаніе, а зло есть незнаніе, могло возникнуть и въ самомъ дѣлѣ возникло въ Сократовыхъ ученикахъ слѣдующее сомнѣніе: не заключается ли въ этомъ положеніи противорѣчія съ опытомъ? Вѣдь всякій человѣкъ долженъ сознаться, что, уступая своей природной слабости, онъ избиралъ иногда дурное, злое, вообще худшее, между тѣмъ какъ онъ зналъ благое, доброе, хорошее, вообще лучшее; притомъ безчисленные примѣры въ опытѣ доказываютъ, какъ далеко отстаетъ часто воля, хотѣніе въ человѣкѣ отъ знанія и затѣмъ самая дѣятельность отъ хотѣнія, воли,

(т.-е. какъ часто люди знаютъ благое, доброе, хорошее, а между тѣмъ не хотятъ его, и какъ часто люди, хотящіе благого, добраго, хорошаго, не поступаютъ на самомъ дѣлѣ сообразно такому своему хотѣнію); изъ этого не слѣдуетъ ли заключить, что одно знаніе благого, добраго, хорошаго безсильно породить изъ себя добрую волю, хотѣніе добра, блага и добрую, правильную, нравственную дѣятельность. Въ особености же легко могло возникнуть другое сомнѣніе въ вѣрности основного Сократова положенія. Еслибы вся добродѣтель, нравственность дѣйствительно состояла только въ знаніи добра, блага, и еслибы такимъ образомъ можно было мѣрять всю нравственность однимъ только знаніемъ добра, блага, то сознательное, умышленное, намѣренное злодѣяніе, сознательный и умышленный безнравственный поступокъ, который, какъ показываетъ опытъ, и возможенъ, и на самомъ дѣлѣ часто встрѣчается, былъ бы лучшимъ, болѣе нравственнымъ поступкомъ, нежели безсознательный и неумышленный безнравственный поступокъ. Если знаніе истиннаго блага, добра есть причина, основа, необходимое условіе всякой нравственной и вообще правильной, цѣлесообразной дѣятельности, всякой нравственности, добродѣтели, а незнаніе есть причина всякой безнравственной и вообще неправильной дѣятельности, всякой безнравственности, то изъ этого слѣдуетъ, по Сократу, что *сознательно* поступать неправильно, безнравственно, *еслибы* (прибавляетъ Платонъ, влагая эти слова въ уста Сократа) *это было возможно*,—лучше, нежели *безсознательно* поступать безнравственно, неправильно: въ первомъ случаѣ есть по крайней мѣрѣ первое необходимое условіе для нравственной, вообще правильной дѣятельности, т.-е. есть по крайней мѣрѣ знаніе добра, блага; такъ что сознательно поступившій безнравственно, вообще неправильно, поступилъ такъ только случайно, ибо во всякомъ случаѣ есть еще надежда, что, зная истинное благо, добро, онъ впередъ будетъ поступать нравственно, правильно. Въ послѣднемъ же случаѣ, когда человѣкъ поступаетъ безнравственно, неправильно вслѣдствіе своего незнанія, въ немъ уже вовсе нѣтъ никакой основы нравственной, правильной дѣятельности, вовсе нѣтъ перваго необходимаго для нея условія, т.-е. знанія истиннаго добра, блага.

Въ Сократовомъ этическомъ ученіи мы находимъ зачатки

всѣхъ послѣдующихъ воззрѣній собственно на этику въ томъ смыслѣ, въ какомъ теперь ее понимаютъ, какъ ученіе нравственности, за исключеніемъ экономики и политики съ дикеологіею, что̀ древніе также вмѣщали въ составъ этики въ обширномъ смыслѣ этого слова; а именно, въ Сократовой этикѣ мы находимъ зачатки: 1) ученія о верховномъ добрѣ, благѣ (summum bonum) какъ человѣческомъ счастіи; 2) ученія о добрѣ, какъ нравственномъ качествѣ человѣка, т.-е. о добродѣтели и добродѣтеляхъ; 3) ученія о нравственныхъ добродѣтеляхъ.

Но этого мало: не только у Сократа впервые зарождается этика вообще какъ наука, но у него же впервые мы находимъ въ частности зачатки тѣхъ трехъ различныхъ способовъ, методъ разсматриванія этики какъ науки въ тѣсномъ, собственномъ смыслѣ, въ отличіе отъ экономики и политики съ дикеологіею, которыя до сихъ поръ употреблялись и употребляются при ея научномъ изложеніи. Эти три различные способа появляются вслѣдствіе того, что на предметъ этики въ тѣсномъ смыслѣ, какъ науки, на добро, благо смотрѣли и смотрятъ съ трехъ различныхъ точекъ зрѣнія.

1. На добро, благо смотрятъ какъ на конечную цѣль человѣческой дѣятельности, на такую цѣль, относительно которой всѣ прочія отдѣльныя цѣли всякой человѣческой дѣятельности и жизни суть только средства, такъ что эта конечная цѣль господствуетъ надъ ними, обращая ихъ въ средства; другими словами она есть верховная цѣль въ сравненіи съ этими подчиненными ей цѣлями. Хотя и всѣ прочія отдѣльныя цѣли суть также блага для человѣка въ томъ смыслѣ, что всѣ онѣ болѣе или менѣе служатъ къ его удовлетворенію; но конечная, верховная цѣль для него есть уже самое высшее благо, добро или верховное понятіе всеобщаго блага, какъ полное его удовлетвореніе,—именно есть то̀, что̀ называется счастьемъ. Поскольку такое верховное понятіе всеобщаго блага или счастья есть предметъ научной этики, она есть ученіе о верховномъ благѣ или счастьѣ, какъ конечной, верховной цѣли человѣческой дѣятельности, именно нравственности; такъ что здѣсь исходною точкой служитъ мысль, что истинно счастливъ только человѣкъ нравственный. Если счастье поставляется конечною, верховною *цѣлію* нравственности, т.-е. если говорится: будь нравственъ,

дѣлай добро не ради самого добра, но чтобы быть истинно счастливымъ, то такая этика называется эвдемоническою или эвдемонизмомъ (отъ слова εὐδαιμονία—счастье). Если же счастье признается только какъ необходимое *послѣдствіе* нравственности, т.-е. если какъ-бы говорится, что благо, добро будетъ доброму, то такая этика не заключаетъ еще въ себѣ эвдемонизма.

2. Добро, благо, какъ предметъ этики, можетъ быть разсматриваемо и разсматривается какъ добродѣтель, т.-е. какъ душевное качество человѣка, соотвѣтствующее понятію добра, блага, или какъ благое, доброе, нравственное внутреннее настроеніе человѣческой души. Поскольку добродѣтель есть предметъ научной этики, она есть ученіе о добродѣтели въ разныхъ ея видахъ или формахъ, какъ отдѣльныхъ добродѣтеляхъ, слѣдовательно—есть ученіе о добродѣтели вообще и о разныхъ добродѣтеляхъ въ особенности. Наконецъ—

3. Добро, благо, какъ предметъ научной этики, можетъ быть разсматриваемо и разсматривается, какъ нравственный долгъ, нравственная обязанность, т.-е. какъ человѣческая дѣятельность, долженствующая соотвѣтствовать понятію добра, блага, или какъ нравственная человѣческая дѣятельность, осуществляющая нравственно должное, исполняющая нравственный долгъ, нравственную обязанность. Поскольку нравственный долгъ, нравственая обязанность есть предметъ научной этики, она есть ученіе о нравственномъ долгѣ или нравственной обязанности въ различныхъ видахъ, формахъ соотвѣтственно различнымъ видамъ, формамъ добродѣтели называемыхъ нравственными должностями или обязанностями. Слѣдовательно этика есть ученіе о нравственной обязанности вообще и о разныхъ нравственныхъ должностяхъ, обязанностяхъ въ особенности.

Итакъ этика въ собственномъ, тѣсномъ смыслѣ состоитъ изъ трехъ частей, которыя можно обозначить такъ: 1) ученіе о счастьѣ, блаженствѣ, 2) ученіе о добродѣтели и о добродѣтеляхъ, и 3) ученіе о нравственномъ долгѣ и о нравственныхъ должностяхъ или обязанностяхъ. И вотъ въ Сократовыхъ бесѣдахъ, какъ онѣ переданы намъ Ксенофонтомъ въ его „Воспоминаніяхъ о Сократѣ“, лежатъ зачатки всѣхъ этихъ трехъ различныхъ способовъ разсматриванія и изложенія этики.

Разсмотримъ же Сократову этику въ тѣсномъ смыслѣ именно по этимъ тремъ ея главнымъ частямъ или ученіямъ, т.-е. скажемъ сперва объ его ученіи о верховномъ добрѣ, благѣ, какъ счастіи человѣческомъ, потомъ объ его ученіи о добродѣтели и добродѣтеляхъ и накопецъ объ его ученіи о нравственномъ долгѣ и нравственныхъ должностяхъ или обязанностяхъ.

Этика въ тѣсномъ, собственномъ смыслѣ.

Верховное добро или благо (summum bonum), какъ счастье человѣческое. По свидѣтельству Ксенофонта, Сократъ говорилъ: „надобно быть безумнымъ, чтобы считать себя счастливымъ, не дѣлая ничего добраго, хорошаго, полагаясь на что-либо постороннее добру или на двусмысленное (т.-е. могущее служить и во благо, и во вредъ), напримѣръ на красоту, здоровье, силу, богатство, славу и т. п.“ Отсюда мы видимъ, что, съ одной стороны Сократъ поставлялъ счастіе въ доброй, хорошей, нравственной, вообще правильной дѣятельности, въ добродѣтели, нравственности, а не въ чемъ-либо внѣшнемъ, не во внѣшнихъ благахъ, которыми обыкновенно ограничивали софисты понятіе добра, блага; съ другой стороны Сократъ основывалъ и самое счастіе на знаніи добра, именно потому, что онъ отождествлялъ знаніе и добро или добродѣтель.

Впрочемъ Сократъ не отвергалъ безусловно и внѣшнихъ благъ; но онъ видѣлъ въ нихъ только средства къ достиженію верховнаго блага, какъ надъ всѣми ими господствующаго и состоящаго въ добродѣтели и въ исполненіи нравственнаго долга. Такимъ образомъ онъ соединялъ свое ученіе о счастіи, какъ верховномъ благѣ, съ ученіемъ о добродѣтели и нравственномъ долгѣ, обязанности. А если счастье было у Сократа тождественно съ нравственностью, то нравственность является у него въ этомъ смыслѣ самоцѣльною, т.-е. она не можетъ быть средствомъ для цѣли, лежащей внѣ ея; напротивъ, нравственность есть конечная цѣль всѣхъ человѣческихъ стремленій, какъ и счастье. Этимъ старался Сократъ примирить понятіе о счастьѣ съ понятіемъ о нравственности. Такое примиреніе, соединеніе понятій о счастьѣ и о нравственности основано у Сократа на связи ихъ обоихъ

съ верховнымъ принципомъ его философіи. Эта связь ихъ объясняется метафизиками слѣдующимъ образомъ.

Истинная природа, натура, сущность человѣка состоитъ въ мышленіи; но сущность мышленія есть свобода отъ рабскаго подчиненія чувственности. Слѣдовательно такая свобода есть сущность, есть законъ истинной человѣческой природы. Но счастье всякаго живого существа достигается, если оно повинуется закону своей истинной природы, а потому и счастье человѣка достигается, если онъ не дозволитъ чувственности господствовать надъ собой, а такое сопротивленіе чувственности и есть нравственность. Итакъ тѣмъ же закономъ, которымъ обусловливается истинное счастье человѣка, обусловливается и его нравственность; ибо и счастье, и нравственность состоятъ въ свободѣ, въ подчиненіи чувственности, животненности мышленію. Поэтому человѣкъ долженъ находить истинное счастье, блаженство въ подчиненіи своихъ чувственныхъ влеченій, пожеланій и страстей закону своей природы, а не въ поблажкѣ имъ, какъ утверждали софисты, не зная истинной природы человѣка.

Отождествляя счастье съ нравственностью и считая нравственность, какъ и счастье, самоцѣльною, Сократъ говорилъ также, что нравственность хороша уже и тѣмъ, что она доставляетъ намъ наслажденіе сознавать свое собственное нравственное достоинство, совершенство. Здѣсь Сократъ выражается такъ неопредѣленно, что можно заключить, будто онъ смотритъ на нравственность не какъ на нѣчто самоцѣльное, а какъ на средство для наслажденія, средство для того, чтобы быть счастливымъ, и тѣмъ разъединяетъ счастье и нравственность. Эта неопредѣленность со стороны Сократа и привела киренскую сократическую школу къ одностороннему пониманію блага, добра, а слѣдовательно счастья и нравственности, какъ наслажденія.

Добродѣтель и добродѣтели. Сократъ отождествилъ знаніе и добро, добродѣтель, или основалъ нравственность на знаніи добра, блага. Но онъ думалъ, что можно только или знать что-либо, или не знать, т.-е. или имѣть понятіе, или не имѣть его, а потому Сократъ не допускалъ степеней въ знаніи. Основавъ нравственность на знаніи, Сократъ поэтому не допускалъ степеней и въ добродѣтели, понимая подъ нею внутреннее каче-

ство человѣка, внутреннюю душевную его доброту, доблесть, дѣльность, превосходство, совершенство, годность къ правильной, нравственной дѣятельности. „Все (говорилъ Сократъ), что̀ не есть добродѣтель, то̀ есть порочность, какъ и все, что̀ не есть знаніе, есть незнаніе“. Поэтому, по мнѣнію Сократа, добродѣтель одна. Если Сократъ и говоритъ о различныхъ добродѣтеляхъ, то только какъ о различныхъ ея формахъ или видахъ, смотря по различію ея содержанія или предмета. Въ такомъ именно смыслѣ онъ говоритъ о четырехъ главныхъ, кардинальныхъ добродѣтеляхъ: о благочестіи, о правдѣ и справедливости, о мужествѣ или храбрости и о самообладаніи.

Такъ, по Сократу, *благочестіе*, набожность состоитъ въ знаніи того, что̀ законно относительно боговъ, т.-е. въ вѣрномъ пониманіи сущности законовъ, опредѣляющихъ отношеніе человѣка къ божеству.

Такъ *правда и справедливость*, по Сократу, состоитъ въ знаніи того, что́ законно относительно людей, т.-е. въ знаніи, вѣрномъ пониманіи сущности законовъ, опредѣляющихъ взаимныя отношенія людей между собою.

Такъ *мужество* или храбрость состоитъ въ знаніи, вѣрномъ пониманіи того, чего слѣдуетъ бояться и потому остерегаться, и чего не слѣдуетъ, и какъ слѣдуетъ поступать въ опасностяхъ.

Такъ, наконецъ, *самообладаніе* состоитъ въ знаніи добраго и прекраснаго вообще, дабы поступать согласно съ этимъ знаніемъ, и въ знаніи дурного, зла, дабы избѣгать его.

Вообще всякая добродѣтель возводится Сократомъ къ знанію. Истинное же знаніе онъ называетъ мудростью (ἐπιστήμη σοφία ἐστιν). Слѣдовательно добродѣтель вообще и въ особенности самообладаніе съ одной стороны и мудрость съ другой стороны, по Сократу, тождественны, какъ тождественны знаніе и добродѣтель. При этомъ Сократъ считалъ всѣхъ вообще людей способными знать добро и зло, а слѣдовательно и быть мудрыми и добродѣтельными; ибо всѣ понятія, а слѣдовательно и понятіе блага, добра лежатъ уже въ нашемъ умѣ, мышленіи, такъ что ихъ надо только сознать. Поэтому вся задача человѣка (думалъ Сократъ) состоитъ только въ томъ,

чтобы усилить въ себѣ эту способность, развить ее посредствомъ восхожденія къ знанію, посредствомъ сознанія истиннаго добра, блага, а затѣмъ и посредствомъ упражненія этой способности, т.-е. посредствомъ нравственной, вообще правильной дѣятельности.

Сократъ призналъ знаніе не только важнымъ пособіемъ для истинной добродѣтели, для нравственной, вообще правильной дѣятельности, но призналъ знаніе такимъ единственнымъ необходимымъ условіемъ, безъ котораго вовсе не можетъ быть истинной добродѣтели, нравственности, нравственной, правильной дѣятельности; поэтому знаніе у Сократа есть основа нравственности, а слѣдовательно и ученія о нравственности, или основа, принципъ Сократовой этики вообще. Такимъ образомъ этика, будучи основана Сократомъ на знаніи, становится наукою впервые у Сократа, т.-е. Сократъ полагаетъ основу для этики вообще какъ науки.

Нравственный долгъ и нравственныя должности или обязанности. Со счастіемъ и добродѣтелью соединилъ Сократъ и нравственный долгъ, нравственную обязанность, и нравственныя должности, обязанности, именно тѣмъ, что основу нравственной обязанности полагалъ онъ въ томъ же, въ чемъ полагалъ и основу истиннаго счастья и добродѣтели, а именно: въ истинной природѣ человѣка, въ его мышленіи, какъ верховномъ принципѣ своей философіи. Эта связь нравственной обязанности съ этимъ верховнымъ принципомъ объясняется такъ: свобода отъ владычества чувственности, чувственныхъ влеченій, пожеланій и страстей есть истинная природа человѣка, основанная на мышленіи. А потому человѣкъ обязанъ сохранять эту природу, ибо самосохраненіе есть законъ природы. Но онъ можетъ сохранять свою природу только посредствомъ освобожденія себя отъ рабства чувственности; слѣдовательно въ его собственной природѣ есть законъ, законъ свободы, который требуетъ, чтобы человѣкъ обуздывалъ свою чувственность, и вотъ этотъ-то законъ свободы и есть законъ нравственнаго долга, нравственной обязанности, основанный на истинной природѣ человѣка.

Но, отождествивъ добродѣтель съ знаніемъ, Сократъ опредѣлилъ доброе въ смыслѣ должнаго для человѣка, или его долга,

только въ формальномъ отношеніи, т.-е. опредѣлилъ только форму, образъ долга, обязанности человѣка, выразивъ, что человѣкъ долженъ дѣйствовать, поступать съ сознаніемъ, сознательнымъ образомъ для того, чтобы его дѣятельность можно было назвать доброю. Въ матеріальномъ же отношеніи, по содержанію, Сократъ оставилъ неопредѣленнымъ добро какъ долгъ, какъ обязанность человѣка, т.-е. не опредѣлилъ, какое нравственное содержаніе должна заключать въ себѣ сознательная дѣятельность человѣка для того, чтобы ее можно было назвать доброю.

Въ самомъ дѣлѣ Сократъ въ своихъ бесѣдахъ,—по крайней мѣрѣ какъ онѣ переданы намъ Ксенофонтомъ,—то отождествляетъ доброе съ прекраснымъ; то не проводитъ рѣзкой границы между добрымъ и пріятнымъ, доставляющимъ удовольствіе, наслажденіе, хотя и рѣшительно возстаетъ противъ приверженцевъ теоріи, полагавшей все добро, благо для человѣка въ удовольствіи, въ наслажденіи; то смотритъ онъ на доброе какъ на полезное человѣку, но въ особенности какъ на цѣлесообразное вообще, т.-е. годное къ достиженію какой бы то ни было цѣли, и поэтому требуетъ, чтобы всякая человѣческая дѣятельность совершалась цѣлесообразно. Но прекрасное, пріятное, полезное и вообще цѣлесообразное безразличны въ нравственномъ отношеніи, не будучи нравственными понятіями. Поэтому понятіе добра, блага по содержанію представляется у Сократа въ смыслѣ должнаго для человѣка не столько безотносительнымъ, абсолютнымъ понятіемъ, совершенно независимымъ отъ внѣшнихъ его послѣдствій для человѣка, сколько понятіемъ относительнымъ, т.-е. добрымъ для человѣка по своимъ послѣдствіямъ въ значеніи или прекраснаго, или пріятнаго для него, или полезнаго, или вообще цѣлесообразнаго.

Вслѣдствіе такой неопредѣленности и такой относительности Сократова понятія добра, какъ должнаго для человѣка, какъ его долга, этотъ долгъ не могъ имѣть у Сократа опредѣленнаго и безотносительнаго нравственнаго характера, т.-е. не былъ у него собственно *нравственнымъ* долгомъ. Напротивъ, добрую человѣческую дѣятельность, какъ дѣятельность какою она должна быть, Сократъ отождествлялъ со всякою правильною, т.-е. сознательною и цѣлесообразною дѣятельностью, такъ что всякое дѣяніе человѣка есть, по Сократу,

доброе, если оно: 1) совершено сознательно, т.-е. если оно основано на самоцѣльномъ, безразличномъ въ нравственномъ отношеніи знаніи, на вѣрномъ пониманіи сущности предмета, на понятіи, и 2) если оно совершено цѣлесообразно, т.-е. если имъ достигается предположенная человѣкомъ какая бы то ни было цѣль, безразличная въ нравственномъ отношеніи.

Итакъ долгъ человѣка можно опредѣлить, по Сократу, слѣдующимъ образомъ: онъ состоитъ въ требованіи отъ человѣка, какъ должнаго, чтобы онъ дѣйствовалъ сознательно и цѣлесообразно, или—выражая это однимъ словомъ—правильно. Теперь совершенно ясно, почему я сказалъ, что Сократъ опредѣлилъ добро только въ формальномъ отношеніи, т.-е. опредѣлилъ, что доброе дѣяніе есть дѣяніе, совершонное правильно, и оставилъ въ неопредѣленности добро въ матеріальномъ отношеніи, т.-е. не придалъ ему собственно никакого этическаго, нравственнаго содержанія; сказать, какъ говорилъ Сократъ, что доброе есть прекрасное или пріятное, или полезное человѣку, или вообще цѣлесообразное, значитъ вовсе не опредѣлить добра, какъ *нравственнаго*, этическаго добра, потому что понятія о прекрасномъ, пріятномъ, полезномъ и цѣлесообразномъ вовсе не суть этическія понятія, будучи сами по себѣ понятія безразличныя въ нравственномъ, этическомъ отношеніи.

Оставивъ понятіе добра, какъ долга вообще, въ такой неопредѣленности, Сократъ не могъ, разумѣется, вывести изъ такого безразличнаго въ нравственномъ, этическомъ отношеніи понятія и никакихъ особенныхъ нравственныхъ должностей или обязанностей, а потому онъ былъ вынужденъ: или заимствовать эти особенныя нравственныя обязанности изъ существующихъ нравовъ и обычаевъ, законовъ и учрежденій своего отечества; или основать необходимость исполненія тѣхъ или другихъ приводимыхъ имъ особенныхъ нравственныхъ обязанностей на интересѣ самого дѣятеля. Такъ напримѣръ изъ Сократова опредѣленія благочестія или набожности, какъ добродѣтели,—что она состоитъ въ знаніи законовъ, опредѣляющихъ отношеніе между человѣкомъ и божествомъ,—прямо слѣдовало, что долгъ человѣка въ этомъ отношеніи состоитъ въ сознательномъ, а слѣдовательно и въ свободномъ подчиненіи этимъ законамъ. Такъ изъ Сократова опредѣленія правды и справедли-

вости какъ добродѣтели—что она состоитъ въ знаніи законовъ, опредѣляющихъ отношеніе между людьми—прямо слѣдовало, что долгъ человѣка въ этомъ отношеніи состоитъ въ сознательномъ, а слѣдовательно свободномъ подчиненіи этимъ законамъ.

Впрочемъ, говоря о разныхъ нравственныхъ обязанностяхъ человѣка, Сократъ вовсе не имѣлъ намѣренія пройти въ своихъ бесѣдахъ, такъ сказать, весь курсъ ихъ. Онъ говорилъ только о тѣхъ изъ нихъ, которыя попадались ему подъ руку по поводу случайныхъ бесѣдъ съ разными лицами, съ которыми ему приходилось быть въ соприкосновеніи. Но въ особенности любилъ Сократъ говорить о софрозюне въ смыслѣ самообладанія, уже какъ нравственной обязанности человѣка, дѣлая разные выводы изъ своего, приведеннаго нами, опредѣленія самообладанія какъ добродѣтели. Почему же онъ особенно любилъ говорить объ этой именно обязанности человѣка, и почему она имѣла у него значеніе уже нравственной обязанности? Мы видѣли, что Сократъ опредѣлилъ самообладаніе какъ добродѣтель слѣдующимъ образомъ: она состоитъ въ знаніи добра, дабы поступать согласно съ этимъ знаніемъ, и въ знаніи зла, дабы избѣгать его. Но мы видѣли также, что добро есть, по Сократу, верховное понятіе. Слѣдовательно самообладаніе, какъ добродѣтель, есть знаніе верховнаго понятія. Но знаніе верховнаго понятія есть, по Сократу, мудрость, слѣдовательно, самообладаніе есть мудрость. Но знаніе, какъ мудрость, по Сократу, тождественно съ добродѣтелью; слѣдовательно, самообладаніе, какъ знаніе, какъ мудрость, тождественно съ добродѣтелью. Но знаніе, по Сократу, одно, такъ что оно не имѣетъ степеней, а слѣдовательно и добродѣтель одна, не имѣетъ степеней; поэтому и самообладаніе, какъ знаніе, какъ мудрость, и есть добродѣтель *вообще*, какъ единая добродѣтель. Такъ Сократъ отождествлялъ самообладаніе съ добродѣтелью вообще. Однако мы видѣли, что Сократъ въ то же время ставилъ самообладаніе на ряду съ тремя прочими кардинальными добродѣтелями, т.-е. признавалъ ее только за одну изъ формъ единой добродѣтели. Какъ же согласить это кажущееся противорѣчіе Сократа? Это соглашается тѣмъ, что Сократъ признавалъ самообладаніе основою, корнемъ всякой добродѣтели, ибо самообладаніе тождественно у него съ знаніемъ, съ верховнымъ понятіемъ добра, или съ мудростью, а

такое знаніе и есть основа, корень всякой добродѣтели, будучи тождественно съ добродѣтелью вообще. Почему же именно самообладаніе, а не другую какую либо добродѣтель призналъ Сократъ тождественною съ знаніемъ, съ мудростью, съ добродѣтелью вообще? Потому что самообладаніе есть у него такая форма добродѣтели, которая состоитъ въ господствѣ человѣка, какъ существа мыслящаго, разумнаго, или въ господствѣ мышленія, разума, какъ истинной своей природы, надъ тѣмъ, что не есть его истинная природа, надъ чувственностью, или— свобода человѣка, какъ существа мыслящаго, отъ чувственности. Слѣдовательно самообладаніе есть добродѣтель вообще, но въ томъ особенномъ ея приложеніи, въ которомъ и выражается верховный принципъ Сократовой философіи. Вотъ почему Сократъ, съ одной стороны, отождествилъ самообладаніе съ истиннымъ знаніемъ, съ мудростью, съ добродѣтелью вообще, а съ другой стороны опредѣлилъ ее какъ одну изъ главныхъ формъ добродѣтели вообще. Вотъ почему также Сократъ вмѣнялъ человѣку въ первую и главную обязанность, чтобы онъ обладалъ самъ собою, т.-е. чтобы онъ освобождался отъ чувственности, господствовалъ надъ нею своимъ мышленіемъ; ибо если онъ исполнитъ эту обязанность, то чрезъ это будетъ дѣйствовать согласно съ своей истинной природой, какъ существо мыслящее, разумное, сознающее верховное понятіе всеобщаго блага; тогда вся его дѣятельность будетъ добрая. Вотъ почему, наконецъ, Сократъ въ особенности любилъ говорить о самообладаніи, какъ о такой обязанности человѣка, изъ которой онъ дѣлалъ разные выводы, въ особенности поучая людей быть умѣренными, воздержными въ чувственныхъ удовольствіяхъ, наслажденіяхъ. Вотъ въ какомъ смыслѣ самообладанію, какъ обязанности, придалъ Сократъ уже нравственный характеръ, такъ что самообладаніе было у него уже нравственною обязанностью, а не долгомъ, безразличнымъ въ нравственномъ отношеніи.

Таково въ существенныхъ чертахъ Сократово ученіе о счастіи, добродѣтели и нравственномъ долгѣ, или такова та часть Сократовой философіи, которая у грековъ называлась этикою *въ тѣсномъ смыслѣ*, въ отличіе отъ экономики и политики съ дикеологіею, которыя также принадлежали къ этикѣ, но уже *въ обширномъ смыслѣ* этого слова.

Экономика и политика съ дикеологіею.

Переходомъ отъ Сократовой этики въ тѣсномъ смыслѣ къ Сократову ученію о государствѣ или къ политикѣ служило у Сократа его ученіе о дружбѣ или любви и непосредственно связанное съ нимъ ученіе о семействѣ, о домѣ или домоводствѣ, что у грековъ называлось экономикою въ отличіе отъ политики.

Сократъ призналъ важное значеніе дружбы или любви, какъ одного изъ могучихъ средствъ—съ одной стороны къ достиженію счастья, къ преуспѣянію въ добродѣтели и къ исполненію долга — слѣдовательно ко всему, что составляетъ предметъ этики въ тѣсномъ смыслѣ; а съ другой стороны и къ скрѣпленію общественнаго союза между гражданами, къ единенію, которое есть предметъ политики. Дружбу и любовь понималъ Сократъ не такъ, какъ обыкновенно понимали его современники, т.-е. не какъ плотскую связь не только между мужчиною и женщиною, но и между мужчинами; а потому онъ былъ чуждъ господствовавшаго въ то время между аѳинянами порока—мужеложства, педерастіи, прямо называя его *свинскою* страстью, недостойною человѣка. Сократъ признавалъ дружбу или любовь (φιλία) нравственною связью или внутреннимъ общеніемъ человѣческихъ душъ; а потому онъ не считалъ возможною истинную дружбу или любовь между людьми безнравственными, и требовалъ, чтобы граждане избирали себѣ въ друзья людей хорошихъ, и чтобы сами они были хорошими людьми. Но Сократъ останавливался только на внѣшнемъ проявленіи дружбы или любви—на той пользѣ, которая возникаетъ изъ совмѣстной дѣятельности взаимно дополняющихъ себя друзей, на цѣлесообразности дружбы или любви, какъ средства для ихъ нравственной и вообще правильной дѣятельности, въ особенности же на пользѣ, возникающей изъ внѣшняго согласія между друзьями. Это потому, что для Сократа доброе значило въ особенности цѣлесообразное, или — что не всегда ясно и отчетливо сознавалъ онъ — совершенно безотносительное, независимое отъ внѣшнихъ послѣдствій достоинство добродѣтели, нравственности. Поэтому Сократъ и не обратилъ вниманія на то, таящееся въ глубинѣ человѣческаго сердца, влеченіе къ любви между мужчиной и женщиной, ко-

торое сначала дѣйствуетъ въ человѣкѣ какъ непосредственная, инстинктивная сила природнаго, т.-е. животненнаго чувства, но которое въ сущности своей есть нравственное чувствованіе, стремящееся къ восполненію своего существа посредствомъ тѣснаго общенія съ существомъ по натурѣ и сроднымъ съ нимъ, и въ то же время отъ него отличнымъ. Поэтому Сократъ ограничился только понятіемъ о дружбѣ или любви между мужчинами-гражданами, а не между мужчиною съ одной стороны и женщиною съ другой; онъ не признавалъ еще любви существенной нравственной основой супружества, какъ не признавали любви существенною основою супружества вообще современные ему греки. Вообще Сократъ имѣлъ о супружествѣ довольно низкое понятіе, общее грекамъ. Онъ поставлялъ сущность супружества въ посторонней для него цѣли, которая можетъ осуществиться, но можетъ и не осуществиться—въ рожденіи дѣтей, т.-е. въ произведеніи на свѣтъ гражданъ, полезныхъ государству. Однакоже Сократъ нѣсколько возвышался надъ обычнымъ въ его время пренебреженіемъ женщины, основаннымъ на томъ, что она способна служить государству только рожденіемъ гражданъ. Такъ Сократъ допускалъ и въ женщинѣ равную съ мужчиною способность къ добродѣтели, а слѣдовательно и къ знанію; такъ онъ порицалъ мужей, не заботившихся объ образованіи своихъ женъ; такъ онъ признавалъ, что въ своей сферѣ, въ кругу своихъ занятій — въ воспитаніи дѣтей, въ домашнемъ хозяйствѣ и вообще въ домоводствѣ—жена никакъ не менѣе, если не болѣе мужчины можетъ быть полезною для своего семейства, для всѣхъ своихъ домочадцевъ, для дѣтей и прислуги, а чрезъ посредство семейства — и для государства.

Ближайшимъ принципомъ экономики, или ученія о домѣ, поставилъ Сократъ дружбу или любовь въ смыслѣ нравственнаго внутренняго общенія душъ членовъ семейства между собою, выражающагося собственно только во внѣшнемъ согласіи между ними, послѣдствія котораго есть польза для нихъ самихъ. Съ этой точки зрѣнія посмотрѣлъ Сократъ на первый, основной семейный союзъ—союзъ супружескій, требуя взаимнаго, по крайней мѣрѣ внѣшняго, согласія между супругами. Тотъ же принципъ дружбы или любви приложилъ Сократъ и къ двумъ

прочимъ семейнымъ союзамъ, какъ производнымъ изъ супружескаго союза или на немъ основаннымъ, а именно: къ союзу между родителями и дѣтьми и къ союзу родственниковъ между собою. Приложеніе принципа дружбы или любви къ союзу между родителями и дѣтьми выразилъ Сократъ въ такомъ отношеніи между ними, что съ самаго рожденія дѣтей родители заботятся объ ихъ воспитаніи и вообще объ ихъ благѣ; что вообще они суть самые большіе ихъ благотворители, и что поэтому дѣти обязаны имъ наибольшею благодарностью. Впрочемъ исполненіе этой нравственной обязанности полезно для самихъ дѣтей, ибо если сограждане и государство будутъ видѣть, что дѣти благодарны своимъ родителямъ, то и они охотно будутъ дѣлать имъ добро; напротивъ, если сограждане и государство увидятъ, что дѣти неблагодарны даже къ родителямъ, величайшимъ своимъ благодѣтелямъ, то, не ожидая уже отъ нихъ себѣ благодарности, они не захотятъ дѣлать имъ никакого добра. Наконецъ, третій и послѣдній семейный союзъ, союзъ родственниковъ между собою, Сократъ опредѣлилъ также съ точки зрѣнія дружбы или любви и также въ видѣ внѣшняго согласія между ними, полезнаго для нихъ самихъ по своимъ послѣдствіямъ. Такъ Сократъ говорилъ, что братья—это *естественные* друзья, *естественные* другъ другу помощники, пособники, ибо даже животныя, вскормленныя вмѣстѣ, инстинктивно привязаны другъ къ другу; раздоръ, вражда между братьями похожи на то, какъ еслибы у человѣка глаза, руки, ноги, все, что̀ создано попарно, что̀ поэтому предназначено для взаимнаго вспомоществованія другъ другу, стали бы враждовать между собою, и проч.

Таково ученіе Сократа о домѣ, семьѣ, или экономика, ученіе о домоводствѣ (отъ словъ: οἶκος, οἰκία—домъ и νόμος—законъ, порядокъ). Это ученіе Сократъ слѣдующимъ образомъ привелъ въ связь со своимъ ученіемъ о государствѣ, съ политикою: онъ говорилъ, что управленіе домашними дѣлами, домоводство, а слѣдовательно и ученіе о немъ, экономика, отличается только размѣрами отъ управленія дѣлами государственными, а слѣдовательно отъ ученія о немъ, отъ политики; экономика и политика въ сущности тождественны, ибо та и другая—говорилъ Сократъ—есть ученіе объ управленіи людьми,

съ тѣмъ только различіемъ, что управленіе домомъ есть управленіе людскимъ обществомъ въ маломъ размѣрѣ, а управленіе государствомъ есть управленіе людскимъ обществомъ въ большомъ размѣрѣ. Такъ мы логически переходимъ отъ Сократовой экономики къ Сократовой политикѣ съ дикеологіей.

Государство было однимъ изъ главныхъ предметовъ Сократовыхъ бесѣдъ, такъ какъ онъ признавалъ, что благоустроенное государство есть именно та среда, въ которой осуществляются всеобщее добро, благо, т.-е. гдѣ граждане достигаютъ своего блага, счастья, гдѣ они преуспѣваютъ въ добродѣтели и гдѣ они выполняютъ свои нравственныя обязанности. Этимъ связалъ Сократъ политику прямо не только съ экономикою, но и съ этикою въ тѣсномъ смыслѣ, какъ съ ученіемъ о счастіи, о добродѣтеляхъ и объ обязанностяхъ. Въ государствѣ всѣ эти этическія понятія принимаютъ у Сократа уже политическій характеръ: понятіе блага, счастья индивида развивается въ понятіе общаго блага гражданъ, какъ членовъ государства, какъ единаго всецѣлаго; понятіе добродѣтели и добродѣтелей индивида, или моральныя добродѣтели, развиваются въ понятіе добродѣтели и добродѣтелей общественныхъ, политическихъ; понятіе обязанности и обязанностей индивида, или моральныя обязанности, какъ моральная нравственность, развивается въ понятіе обязанностей общественныхъ, политическихъ, въ нравственныя обязанности въ обширномъ смыслѣ, или въ этическія обязанности, какъ въ общественную, политическую нравственность. Такъ Сократъ съ одной стороны соединилъ понятіе объ индивидѣ съ понятіемъ гражданина тѣмъ, что на гражданина онъ посмотрѣлъ какъ на дальнѣйшее развитіе индивида, а съ другой стороны этимъ Сократъ соединилъ мораль съ правомъ въ понятіи нравственности, которая понималась его современниками односторонне только какъ общественная, политическая, а слѣдовательно юридическая, такъ сказать, нравственность, предъ лицомъ которой вовсе не признавалась индивидуальная, моральная нравственность.

То же самое находимъ мы и въ Сократовомъ ученіи о государствѣ, ибо и здѣсь Сократъ, съ одной стороны, слѣдовалъ общегреческому воззрѣнію на государство, а съ другой стороны, поскольку это воззрѣніе было односторонне, онъ воз-

высился надъ нимъ къ всесторонности. Такъ Сократъ, какъ и всѣ почти греки, имѣлъ вообще весьма высокое понятіе о значеніи государства для человѣка. Онъ доказывалъ, напримѣръ, что кто хочетъ жить среди людей, въ общеніи съ ними, тотъ не можетъ жить иначе какъ въ государствѣ; слѣдовательно онъ считалъ государство существеннымъ для человѣка естественнымъ состояніемъ. Живя же въ государствѣ,—говорилъ Сократъ,—нельзя быть ничѣмъ инымъ, какъ или правителемъ его, или управляемымъ, подчиненнымъ правительству. Но и въ томъ, и въ другомъ случаѣ онъ требовалъ отъ гражданина безусловнаго повиновенія нравамъ и обычаямъ, законамъ и учрежденіямъ своего государства. Это подчиненіе разсматривалъ онъ также съ точки зрѣнія согласія между гражданами, т.-е. съ точки зрѣнія того же принципа дружбы или любви, связующаго ихъ въ единство, въ одинъ политическій союзъ, и составляющаго основу всей политической нравственности; другими словами, онъ требовалъ такого согласія для того, чтобы государство было въ себѣ едино, нераздѣльно.

Такъ, въ бесѣдѣ съ софистомъ Гиппіемъ („Воспоминанія о Сократѣ", книга IV, гл. 4-я), утверждая, что „что̀ законно (νόμιμον), то̀ праведно и справедливо (δίκαιον)", Сократъ доказывалъ это такимъ образомъ:

„Государственные законы суть писанныя постановленія, установленныя гражданами по взаимному между собою соглашенію о томъ, что̀ должно дѣлать и чего не должно дѣлать. Поэтому законно поступающій гражданинъ есть тотъ, кто живетъ въ государствѣ согласно съ этими постановленіями, а незаконно поступающій — тотъ, кто преступаетъ ихъ. Тотъ, кто слѣдуетъ этимъ постановленіямъ, дѣлаетъ то̀, что̀ праведно и справедливо, а кто не слѣдуетъ имъ, тотъ поступаетъ неправедно и несправедливо. Итакъ законно поступающій и есть праведный и справедливый, а незаконно поступающій есть неправедный и несправедливый".

На это Гиппій возразилъ Сократу слѣдующимъ вопросомъ: „какъ можно придавать большую важность законамъ или повиновенію имъ, когда законы часто отмѣняются или измѣняются даже тѣми самыми людьми, которые издали ихъ?"

Сократъ отвѣчалъ ему: „но вѣдь и государства часто на-

чинаютъ войну и потомъ опять заключаютъ миръ. Развѣ ты думаешь, что отрицать важность повиновенія законамъ потому только, что законы могутъ быть отмѣняемы, лучше, нежели еслибы ты сталъ порицать военную дисциплину (отрицать важность повиновенія во время войны законамъ военной дисциплины), потому только, что послѣ войны можетъ быть заключенъ миръ (и слѣдовательно не нужно будетъ повиноваться законамъ военной дисциплины)? Развѣ ты не понимаешь, что лакедемонянинъ Ликургъ не возвысилъ бы Спарты надъ прочими государствами, еслибы онъ не настаивалъ въ особенности на повиновеніи законамъ? Развѣ ты не знаешь, что правители государствъ тѣмъ лучше, чѣмъ болѣе они умѣютъ способствовать тому, чтобы граждане повиновались законамъ? и что то государство, гдѣ граждане всего охотнѣе повинуются законамъ, есть счастливѣйшее въ мирное время, а во время войны непобѣдимѣйшее? Притомъ вообще государства считаютъ самымъ большимъ для себя благомъ единомысліе, согласіе между гражданами. Вѣдь повседневно увѣщеваютъ значительнѣйшіе люди своихъ согражданъ, чтобы они сохраняли согласіе, единомысліе между собою; вездѣ въ Греціи есть даже законъ, чтобы граждане клялись быть согласными между собою, и вездѣ граждане даютъ такую клятву".

Подъ этимъ согласіемъ Сократъ разумѣетъ здѣсь подчиненіе однимъ и тѣмъ же законамъ, ибо на такомъ согласномъ подчиненіи законамъ основываются сила и счастье государствъ; напротивъ, безъ такого согласія не можетъ процвѣтать ни государство, ни домъ. Сократъ требовалъ безусловнаго повиновенія законамъ государства, намекая на присягу, которую приносилъ каждый аѳинскій юноша по достиженіи совершеннолѣтія, именно на восемнадцатомъ году своего возраста, въ храмѣ свѣтлой, блестящей, прекрасной богини Аглавры, дочери Кекропса. Хотя формула этой замѣчательной клятвы дошла до насъ не какъ одно цѣлое, а въ отдѣльныхъ частяхъ, однакоже изъ соединенія этихъ частей она могла быть возстановлена въ такомъ видѣ: „клянусь не срамить моего священнаго оружія, не покидать моего сосѣда (въ рядахъ войска), кто бы онъ ни былъ, и моего мѣста на полѣ битвы; защищать мое отечество и все священное и достопочитаемое и одинъ, и вмѣстѣ съ другими; оста-

вить послѣ себя мое отечество не умаленнымъ, а пріумноженнымъ и лучшимъ. Клянусь подчиняться назначаемымъ судьямъ; клянусь повиноваться законамъ, постановленнымъ народомъ, и тѣмъ, которые впредь будутъ имъ постановлены, и не допускать, чтобы кто-либо уничтожалъ ихъ или не повиновался имъ, а, напротивъ, защищать ихъ одинъ и съ другими. Клянусь почитать отечественныхъ боговъ и отечественныя святилища. Боги да будутъ мнѣ въ этомъ свидѣтелями".

Съ другой стороны—сказалъ я—Сократъ не раздѣлялъ общегреческаго взгляда на государство, особенно въ томъ видѣ, какъ образовался этотъ взглядъ у современныхъ ему согражданъ, у аѳинянъ; напротивъ, онъ возвысился надъ этимъ взглядомъ.

Поставляя въ принципѣ, что добродѣтель, нравственная, правильная дѣятельность человѣка, исполняющаго долгъ свой, обусловливаются понятіемъ всеобщаго добра, знаніемъ, онъ требовалъ такого же знанія и отъ всѣхъ гражданъ, т.-е. требовалъ, чтобы они повиновались нравамъ и обычаямъ, законамъ и учрежденіямъ своего государства не иначе, какъ сознательно и свободно; отъ правителей онъ требовалъ, сверхъ того, знанія, вѣрнаго пониманія, понятія сущности государства, какъ осуществляющаго всеобщее добро, благо. Поэтому онъ утверждалъ, что только знаніе того, что̀ и какъ слѣдуетъ дѣлать правителю, даетъ право быть правителемъ государства, а не фактическое обладаніе властью въ государствѣ, достигнутое или насиліемъ, или обманомъ, или избраніемъ по жребію, или именнымъ избраніемъ народа. Когда на это Сократу возразили, что дѣло *вообще* правителя (т.-е. какъ знающаго, умѣющаго, такъ и незнающаго, неумѣющаго править государствомъ) повелѣвать, властвовать, а дѣло управляемыхъ, напротивъ, повиноваться, то онъ привелъ въ примѣръ, что и на кораблѣ властвуетъ, правитъ тотъ, кто понимаетъ дѣло (кораблеплаваніе), и что хозяинъ корабля и всѣ прочіе повинуются ему; что землевладѣльцы въ сельскомъ хозяйствѣ, больные въ болѣзняхъ и т. под. повинуются именно тѣмъ людямъ, которые знаютъ, понимаютъ свое дѣло (т.-е. искуснымъ въ сельскомъ хозяйствѣ, врачамъ и т. под.); что вообще и всѣ прочіе люди, если у нихъ есть что-либо, требующее присмотра, и если они думаютъ, что сами не пони-

маютъ дѣла, то повинуются тому, кто понимаетъ его, и притомъ не только пока эти знающіе находятся на-лицо, но и въ отсутствіи ихъ, такъ что нарочно призываютъ ихъ, чтобы, подчиняясь имъ, дѣлать все какъ слѣдуетъ. Даже женщины властвуютъ надъ мужчинами въ тѣхъ дѣлахъ, которыя женщины понимаютъ лучше мужчинъ, напримѣръ въ пряжѣ шерсти. Когда же на это возразили Сократу, что тиранъ властенъ и не повиноваться тѣмъ, которые совѣтуютъ ему поступать такъ или иначе,—онъ отвѣчалъ: „какъ можно назвать тирана властнымъ не повиноваться такимъ совѣтникамъ, когда наказывается всегда тотъ, кто не слѣдуетъ хорошимъ совѣтамъ? Ибо въ чемъ кто не послѣдуетъ хорошему совѣту, въ томъ онъ надѣлаетъ много ошибокъ, а дѣлающій ошибки всегда наказывается (послѣдствіями этихъ ошибокъ)". Когда же Сократу возразили на это, что вѣдь тиранъ властенъ даже казнить людей знающихъ (а не только не принимать ихъ совѣтовъ), онъ отвѣчалъ: „неужели вы думаете, что если тиранъ казнитъ лучшихъ изъ своихъ пособниковъ, то онъ останется безнаказаннымъ, или же потерпитъ только незначительное наказаніе (за такой свой промахъ)? Какъ вы думаете: если онъ такъ поступитъ, то что̀ вѣроятнѣе—то̀ ли, что онъ самъ останется въ живыхъ, или же, напротивъ, то̀, что, дѣйствуя такимъ образомъ, онъ самъ всего скорѣе найдетъ себѣ гибель?"

Въ особенности возставалъ Сократъ противъ того крайне демократическаго или охлократическаго способа избирать себѣ правителей, который въ его время былъ въ употребленіи у аѳинянъ, а именно—посредствомъ жребія. Онъ говоритъ, что безумно выбирать правителей государства жребіемъ, тогда какъ никто не хотѣлъ бы получить себѣ по жребію ни кормчаго, ни архитектора, ни музыканта, ни для какихъ-либо подобныхъ дѣлъ, гдѣ ошибки причиняютъ гораздо менѣе вреда, нежели ошибки въ управленіи государствомъ. Вообще Сократъ говаривалъ: „глупо думать, будто самое бо̀льшее изъ всѣхъ искусствъ, политическое искусство, т.-е. искусство править государствомъ, приходитъ людямъ само собою, т.-е. безъ того, чтобы они учились ему, восходили до понятія, знанія его, между тѣмъ какъ всѣми признано, что и въ самыхъ низкихъ искусствахъ безъ хорошаго ученія нельзя имѣть надлежащаго успѣха".

Политическое искусство Сократъ называлъ искусствомъ царей, или царскимъ искусствомъ, именно въ смыслѣ самаго высшаго искусства. Онъ былъ также такого мнѣнія, что собственно правителемъ государства, вообще властителемъ, можно назвать по справедливости такого человѣка, который хотя *на самомъ дѣлѣ*, фактически и не управляетъ, не властвуетъ, но умѣетъ управлять, властвовать.

Напротивъ, кто не знаетъ этого искусства, тотъ не есть правитель государства, будь онъ выбранъ въ правители цѣлымъ свѣтомъ. Однакоже — думалъ Сократъ — если такой знающій гражданинъ и не будетъ фактически, на самомъ дѣлѣ, правителемъ государства, то все-таки онъ, будучи знающимъ, долженъ принимать дѣятельное участіе въ государственныхъ дѣлахъ, коль скоро онъ въ состояніи споспѣшествовать тому, чтобы эти дѣла шли лучше, потому что когда они будутъ идти хорошо, отъ этого выиграютъ и самъ онъ, и друзья его, и государство— всѣмъ это будетъ полезно.

Впрочемъ самъ Сократъ не сдѣлалъ изъ своего знанія практическаго употребленія, не сдѣлалъ занятія государственными дѣлами призваніемъ своей жизни. На замѣчаніе софиста Антифона, отчего же это Сократъ увѣренъ, что онъ дѣлаетъ другихъ искусными и знающими правителями, политиками, государственными людьми, между тѣмъ какъ самъ онъ не занимается государственными дѣлами? Сократъ отвѣчалъ: „какъ ты думаешь, Антифонъ, тогда ли занимался бы я больше государственными дѣлами, когда сталъ бы заниматься ими *самъ* (лично), или же когда я стараюсь, чтобы было какъ можно больше людей, искусныхъ заниматься ими?“

Слѣдовательно Сократъ считалъ, что онъ можетъ быть полезнѣе государству, когда своимъ ученіемъ приготовитъ *многихъ* къ занятіямъ государственными дѣлами, нежели когда бы онъ *одинъ* сталъ заниматься ими практически. Вообще Сократъ требовалъ, чтобы будущіе правители государства приготовляли себя надлежащимъ ученіемъ къ занятію государственными дѣлами, къ управленію государствомъ, такъ какъ правителемъ можетъ быть только знающій.

Хотя софисты также требовали подготовленія ученіемъ къ занятію государственными дѣлами и также предлагали подго-

товлять къ этому гражданъ, но и въ этомъ отношеніи между Сократомъ и софистами была та огромная разница, что, по Сократу, цѣль правительственной дѣятельности не есть индивидуальная, эгоистическая, т.-е. благо, польза, выгода самихъ правителей,—какъ у софистовъ,—а всеобщее благо управляемыхъ согражданъ или государства. Поэтому подготовленіе къ занятію государственными дѣлами не состояло у Сократа въ пріобрѣтеніи ловкости, хитрости, умѣнья достигнуть власти для своей выгоды и удержать ее,—какъ у софистовъ,—а въ пріобрѣтеніи знанія, въ развитіи понятія, вѣрнаго пониманія сущности государства, посредствомъ чего государство могло бы быть управляемо для его же собственнаго блага. Средствомъ къ этой цѣли служила у Сократа не реторика, въ смыслѣ искусства убѣдить слушателей въ чемъ то ни было,—какъ у софистовъ,—а философія, любомудріе, стремленіе къ мудрости, къ истинному знанію, тождественному съ добродѣтелью. Поэтому Сократъ и говорилъ, что первое условіе властвованія надъ другими людьми есть властвованіе надъ самимъ собой, т.-е. властвованіе мышленія надъ чувственностью или самообладаніе, и что самая высшая задача для правителя состоитъ въ заботѣ, въ попеченіи о благѣ ему подчиненныхъ. Въ этомъ смыслѣ и Сократъ, подобно Гомеру, называетъ истиннаго, знающаго и добраго правителя пастыремъ своего народа, ибо какъ пастырь заботится о благѣ пасомаго имъ стада, такъ истинный правитель заботится о благѣ управляемыхъ имъ гражданъ. Вообще Сократъ возвышался надъ взглядами своихъ современниковъ о значеніи правителей государства, возводя это значеніе къ своему верховному принципу, къ мышленію, къ понятію, къ знанію, тождественному съ добродѣтелью.

Въ непосредственной связи съ такимъ воззрѣніемъ Сократа на правленіе государства вообще стояло его воззрѣніе на образъ государственнаго правленія или на форму государственнаго устройства въ частности; а потому и въ этомъ отношеніи онъ возвышался надъ взглядами своихъ современниковъ. Аѳиняне обыкновенно признавали всякій существующій фактическій образъ правленія законнымъ, т.-е. праведнымъ и справедливымъ, и потому требовали слѣпого и рабскаго подчиненія существующимъ законамъ, отъ какой бы власти они ни исходили. Напротивъ, Сократъ требовалъ, чтобы законъ не только по формѣ исходилъ

отъ законной, т.-е. праведной и справедливой власти, но чтобы онъ и по своему содержанію былъ выраженіемъ законной, т.-е. праведной и справедливой народной воли; прочіе же такъ-называемые законы, исходящіе отъ незаконныхъ, т.-е. неправедныхъ и несправедливыхъ властей—отъ тирановъ, отъ олигарховъ или отъ охлократіи—Сократъ называлъ не законами, а просто выраженіемъ силы, насилія, принужденія, беззаконнаго, т.-е. неправеднаго и несправедливаго, произвола. Поэтому Сократъ считалъ самымъ лучшимъ государственнымъ устройствомъ то̀, гдѣ знающіе, мудрые и добродѣтельные правители властвуютъ на основаніи законовъ, праведно и справедливо; такъ что граждане подчиняются ихъ власти сознательно и свободно.

„Вообще же люди (замѣчалъ Сократъ) всего скорѣе повинуются сознательно и свободно тому, кого считаютъ способнѣйшимъ, т.-е. знающимъ, если онъ покажетъ имъ, что повиноваться ему всего полезнѣе и споснѣе для нихъ же самихъ, для повинующихся“.

Затѣмъ Сократъ не придавалъ особенной важности самой формѣ государственнаго устройства, лишь бы только государство управлялось кѣмъ слѣдуетъ и какъ слѣдуетъ; а впрочемъ—думалъ онъ — все равно, будетъ ли образъ правленія единовластіе или же многовластіе, т.-е. будутъ ли править государствомъ одно лицо или многія лица. Однакоже, при многовластномъ образѣ правленія, Сократъ считалъ возможно бо̀льшимъ приближеніемъ къ истинной сущности государства разумную аристократію, прототипомъ которой онъ признавалъ спартанскій образъ правленія, а не ту грубую охлократическую демократію, которая преобладала въ Аѳинахъ. Но отъ аристократіи, въ смыслѣ законнаго правленія лучшихъ людей, Сократъ отличалъ ложную аристократію, именно плутократію (отъ слова πλοῦτος—богатство), т. е. тотъ образъ правленія, при которомъ богатые имѣютъ въ правленіи перевѣсъ надъ бѣдными, властвуя надъ ними.

Что касается единовластія, то Сократъ отличалъ монархію отъ тираніи тѣмъ, что монархія есть такое правленіе и властвованіе одного лица, которое производится съ согласія подданныхъ и на основаніи законовъ, а тиранія, напротивъ, есть правленіе и властвованіе одного лица, какъ господина надъ

рабами, слѣдовательно господство противъ воли подданныхъ и противно законамъ, т.-е. правдѣ и справедливости; такъ что тиранъ правитъ и властвуетъ по своему произволу, захвативъ и удерживая власть насиліемъ.

Наконецъ замѣтимъ, что и вообще Сократъ возвысился надъ существующимъ въ дѣйствительности государствомъ, и потому указывалъ косвенно на нравственную необходимость преобразованія государства на основаніи понятія, обусловливающаго истинное знаніе и всякую добрую, нравственную, вообще правильную дѣятельность.

Хотя самъ Сократъ и не исполнилъ этого нравственнаго требованія, т.-е. хотя самъ онъ и не начерталъ—соотвѣтственно своему пониманію, понятію—сущности государства, по своимъ ученіемъ о государствѣ, своею политикою, онъ положилъ основу для построенія такого государства въ понятіи или въ идеѣ; слѣдовательно Сократъ былъ основателемъ новой положительной научной политики съ дикеологіею, точно такъ, какъ онъ же былъ и основателемъ новой положительной научной діалектики, физики, этики въ тѣсномъ смыслѣ и экономики, т.-е. всѣхъ тѣхъ частей, изъ которыхъ составлялась у грековъ философія, словомъ—Сократъ былъ основателемъ новой положительной философіи вообще.

Въ дополненіе къ представленному мною обозрѣнію Сократовой этики въ обширномъ смыслѣ сообщу извлеченія изъ содержанія нѣкоторыхъ замѣчательныхъ въ этическомъ отношеніи бесѣдъ Сократа, переданныхъ Ксенофонтомъ въ его „Воспоминаніяхъ о Сократѣ“.

А. Бесѣда Сократа съ Эвѳидемомъ Красивымъ о воздержаніи (ἐγκράτεια), какъ добродѣтели вообще, подчиняющей чувственность уму человѣческому съ его мышленіемъ, знаніемъ, этому верховному принципу Сократовой философіи вообще.

(„Воспомин. о Сокр.“, кн. IV, гл. 5.)

— Эвѳидемъ, спросилъ Сократъ однажды: считаешь ли ты свободу прекраснымъ и величественнымъ достояніемъ какъ для

человѣка, такъ для государства?—Въ высочайшей степени, отвѣчалъ Эвѳидемъ.—Но признаешь ли ты свободнымъ того человѣка, которымъ управляютъ тѣлесныя удовольствія и который вслѣдствіе этого не можетъ поступать какъ лучше?—Ни въ какомъ случаѣ.—Потому что ты, вѣроятно, признаешь свободой возможность поступать какъ лучше, а несвободой—находить препятствія въ своей дѣятельности?—Именно такъ.—Значитъ, ты положительно признаешь, что невоздержные несвободны? —Клянусь Зевсомъ, это такъ.—Но думаешь ли ты, что невоздержные находятъ противодѣйствіе только въ совершеніи прекраснаго, или же они принуждены совершать и постыдное? — Я думаю, что они нисколько не менѣе чувствуютъ принужденіе, какъ и встрѣчаютъ противодѣйствіе.—Какого же ты мнѣнія о господахъ (рабовъ), противодѣйствующихъ въ самомъ хорошемъ и принуждающихъ къ самому дурному?— Это самые дурные господа, какіе только есть, отвѣчалъ Эвѳидемъ. — А какое рабство ты считаешь самымъ дурнымъ?—Рабство у самыхъ дурныхъ господъ.—Значитъ, невоздержные находятся въ самомъ дурномъ рабствѣ?—Я думаю, что такъ, сказалъ Эвѳидемъ.—Не находишь ли ты также, спросилъ Сократъ, что невоздержаніе, отчуждая людей отъ мудрости, этого величайшаго блага, повергаетъ ихъ въ противоположное: что невоздержаніе своимъ влеченіемъ къ пріятному, съ одной стороны, мѣшаетъ стремиться къ полезному и изучать его, съ другой—соблазняетъ человѣка, понимающаго доброе и дурное, и дѣлаетъ то, что онъ вмѣсто лучшаго берется за худшее?—Да, это бываетъ.—Кому, скажемъ мы, менѣе свойственно самообладаніе, благоразуміе (σωφροσύνη), какъ не невоздержному? Вѣдь дѣйствія самообладанія, благоразумія и дѣйствія невоздержанія совершенно противоположны?—Да, я согласенъ съ этимъ.—Думаешь ли ты, что есть что-либо болѣе мѣшающее дѣлать что̀ слѣдуетъ (исполнять обязанности), чѣмъ невоздержаніе (ἀκρασία)?—Ничего нѣтъ.—Что̀ ты находишь болѣе худшимъ для человѣка, чѣмъ то, что̀ побуждаетъ его предпочитать вредное полезному, влечетъ заниматься первымъ и пренебрегать послѣднимъ и заставляетъ поступать противоположно людямъ благоразумнымъ? — Да, нѣтъ ничего хуже. — Не естественно ли, что воздержаніе для чело-

вѣка служитъ источникомъ дѣйствій, противоположныхъ дѣйствіямъ невоздержанія?—Разумѣется.—Естественно, значитъ, что и причина дѣйствій воздержанія, противоположныхъ дѣйствіямъ невоздержанія, лучшая?—Весьма вѣроятно.—Слѣдовательно воздержаніе есть самое лучшее для человѣка?—Вѣрно.—Но думалъ ли ты, Эвѳидемъ, когда-либо и о томъ, что къ удовольствію, къ которому, намъ кажется, ведетъ человѣка невоздержаніе, само невоздержаніе не можетъ довести, тогда какъ воздержаніе болѣе всего ведетъ къ удовольствію?—Какимъ это образомъ?—Невоздержаніе не допускаетъ выдерживать голодъ, жажду, бдѣніе; между тѣмъ какъ только послѣ нихъ можно съ удовольствіемъ ѣсть, пить, отдыхать: такъ какъ человѣкъ испытываетъ удовольствіе именно вслѣдствіе того, что онъ ждалъ и воздерживался. Такимъ образомъ невоздержаніе мѣшаетъ правильному удовлетворенію самыхъ необходимыхъ и самыхъ естественныхъ потребностей, а воздержаніе заставляетъ претерпѣвать сказанное, и только оно одно заставляетъ всѣмъ этимъ наслаждаться цѣлесообразно. — Ты совершенно правъ, сказалъ Эвѳидемъ.—Кромѣ того воздержные получаютъ пользу отъ того, что научились прекрасному и доброму, и отъ преданности тому, посредствомъ чего человѣкъ можетъ хорошо управлять своимъ тѣломъ, хорошо устроить свой домъ, быть полезнымъ своимъ друзьямъ и государству и одолѣть враговъ, откуда проистекаетъ не только польза, но и величайшее удовольствіе; тогда какъ невоздержные чужды всему этому. Можешь ли ты сказать, что какому другому человѣку менѣе свойственно только что сказанное, какъ не такому, который занятъ служеніемъ первой прихоти?—Эвѳидемъ отвѣчалъ: Сократъ, кажется, ты утверждаешь, что человѣку, служащему чувственнымъ удовольствіямъ, положительно чужда всякая добродѣтель?—Да, Эвѳидемъ. Развѣ человѣкъ невоздержный отличается чѣмъ-либо отъ самаго безразсуднаго животнаго? Какая разница между безсмысленнымъ животнымъ и тѣмъ человѣкомъ, который не имѣетъ въ виду то̀, что̀ наилучше (τὰ κράτιστα), и всячески ищетъ того, что̀ наиболѣе пріятно?

б. Бесѣда Сократа съ его ученикомъ, основателемъ киренской, или киренайской, школы, Аристиппомъ, о добромъ (τὸ ἀγαθὸν), прекрасномъ (τὸ καλὸν).

(„Воспом. о Сокр.", кн. III, гл. 8.)

Аристиппъ спросилъ Сократа, знаетъ ли онъ что-либо доброе (τὸ ἀγαθὸν)?—Сократъ отвѣтилъ такимъ вопросомъ: ты спрашиваешь меня, не знаю ли я чего-либо добраго (хорошаго) противъ лихорадки?—Нисколько, отвѣчалъ Аристиппъ.—Такъ противъ глазной болѣзни?—И это нѣтъ.—Такъ противъ голода?—И это нѣтъ.—А если ты меня спрашиваешь, знаю ли я такое доброе, которое служитъ добромъ противъ *ничего* (ни къ чему не служитъ хорошимъ), то такого добраго я не знаю, и мнѣ его знать не надо, сказалъ Сократъ.—Затѣмъ Аристиппъ спросилъ Сократа, знаетъ ли онъ что-либо прекрасное (τὸ καλὸν)?—Даже много, отвѣчалъ Сократъ.—Но все ли это многое похоже одно на другое? спросилъ Аристиппъ.—Иное положительно непохоже. — Какимъ же образомъ непохожее на прекрасное можетъ быть прекраснымъ? спрашивалъ Аристиппъ.—Даже очень, отвѣчалъ Сократъ. На человѣка, прекраснаго въ бѣгѣ, непохожъ прекрасный въ борьбѣ. Щитъ, прекрасное для отраженія, совершенно непохожъ на дротикъ, прекрасное для сильнаго и быстраго метанія.—Ты отвѣчаешь совершенно такъ же, какъ тогда, когда я спрашивалъ, знаешь ли ты что-либо доброе, сказалъ Аристиппъ.—А ты полагаешь, что доброе одно, а прекрасное другое? спросилъ Сократъ. Развѣ ты не знаешь, что все относительно одного и того же есть и доброе, и прекрасное? И прежде всего добродѣтель (ἀρετὴ) не есть по отношенію къ одному доброе, а по отношенію къ другому прекрасное. Затѣмъ людей называютъ и добрыми, и прекрасными въ одномъ и томъ же отношеніи и по отношенію къ одному и тому же предмету; ихъ тѣлесный организмъ въ одномъ и томъ же отношеніи считается добрымъ (хорошимъ) и прекраснымъ, и все тѡ, чѣмъ человѣкъ пользуется, считается добрымъ и прекраснымъ въ одномъ и томъ же отношеніи, т.-е. въ отношеніи чего оно пригодно.—Значитъ, и корзина съ соромъ тоже прекрасное?

спросилъ Аристиппъ.—Безъ всякаго сомнѣнія, клянусь Зевсомъ, какъ и золотой щитъ будетъ не прекрасное, но безобразное (το αἰσχρὸν), если корзина будетъ хорошо сдѣлана для своего назначенія, а щитъ сдѣланъ дурно.—Такъ ты утверждаешь, что прекрасное и безобразное одно и то же?—Непремѣнно, какъ и доброе (ἀγαθά), и злое (κακά). Часто доброе (хорошее) относительно голода бываетъ злымъ (дурнымъ) относительно лихорадки, и доброе относительно лихорадки бываетъ злымъ относительно голода. Часто прекрасное относительно бѣга бываетъ безобразнымъ относительно борьбы и прекрасное относительно борьбы бываетъ безобразнымъ относительно бѣга. Все бываетъ добрымъ и прекраснымъ по отношенію къ тому, къ чему оно пригодно, хорошо (εὖ), и дурнымъ и безобразнымъ по отношенію къ тому, къ чему оно непригодно, дурно (κακῶς).

в. Бесѣда Сократа со своимъ старшимъ сыномъ Лампрокломъ объ основахъ обязанности дѣтей почитать своихъ родителей и быть къ нимъ благодарными.

(„Воспомин. о Сокр.", кн. II, гл. 2-я.)

Замѣтивъ однажды, что его старшій сынъ Лампроклъ нагрубилъ своей матери (Ксантиппѣ), Сократъ сказалъ ему: Сынъ мой, знаешь ли ты людей, которыхъ называютъ неблагодарными?—Да, отвѣчалъ Лампроклъ.—Но замѣтилъ ли ты, за какіе поступки даютъ такое имя?—Конечно, отвѣчалъ Лампроклъ: тѣхъ облагодѣтельствованныхъ людей, которые, имѣя возможность оказать признательность, не оказываютъ ея, называютъ неблагодарными. —Значитъ ты находишь, что неблагодарные принадлежатъ къ числу несправедливыхъ (ἀδίκοις)? спрашивалъ Сократъ.—Да, я полагаю, отвѣчалъ Лампроклъ.—Но задумывался ли ты вотъ надъ чѣмъ: такъ ли неблагодарность предосудительна по отношенію къ друзьямъ и законна по отношенію къ врагамъ, какъ, напримѣръ, продажа въ рабство предосудительна по отношенію къ друзьямъ и законна по отношенію къ врагамъ?—Да, я задумывался надъ этимъ, отвѣчалъ Лампроклъ, и нахожу, что если человѣкъ не старается быть благодарнымъ по отношенію къ тому, отъ кого получилъ благодѣяніе,—будетъ ли это другъ

или врагъ,—онъ несправедливъ.—А если такъ, то неблагодарность будетъ чистѣйшею несправедливостью?—Лампроклъ согласился.—Стало быть, чѣмъ болѣе человѣкъ облагодѣтельствованный неблагодаренъ, тѣмъ болѣе онъ несправедливъ?—Лампроклъ и съ этимъ согласился. Кого же и кѣмъ мы найдемъ болѣе облагодѣтельствованныхъ, какъ не дѣтей родителями? Родители возвели ихъ изъ небытія въ бытіе и дали возможность видѣть все то прекрасное и участвовать во всемъ томъ хорошемъ, что̀ только боги предоставили человѣку. И мы считаемъ это дѣломъ такой величайшей важности, что всѣ болѣе всего стараемся не лишиться этого. Потому-то государства назначаютъ смерть наказаніемъ только за величайшія преступленія, полагая, что угрозою другого наказанія они не прекратятъ преступленій. Не думай также, что люди родятъ дѣтей ради чувственныхъ наслажденій: удовлетвореніемъ этого наполнены дома и улицы, и намъ доподлинно извѣстно, отъ какихъ женщинъ родятся лучшія дѣти и съ какими женщинами слѣдуетъ вступать въ союзъ для рожденія дѣтей. Дальше. Мужъ даетъ пропитаніе той женщинѣ, которая въ союзѣ съ нимъ рождаетъ дѣтей, и для будущаго потомства заготовляетъ все, что̀ находитъ полезнымъ для его существованія и притомъ какъ можно въ бо̀льшемъ количествѣ; тогда какъ женщина, послѣ зачатія, носитъ это бремя въ болѣзняхъ и съ опасностью собственной жизни. Она удѣляетъ своей ношѣ ту пищу, которой сама питается, и послѣ великихъ трудовъ ношенія и рожденія начинаетъ кормить и прилагаетъ всякія заботы, несмотря на то, что не испытала отъ дитяти ничего хорошаго, и что самый младенецъ не понимаетъ, отъ кого онъ испытываетъ благодѣянія, и даже не въ состояніи выразить, что ему надо, такъ что мать, уже по догадкѣ, дѣлаетъ то̀, что̀ для него здорово и пріятно. Она продолжаетъ кормить его долгое время, и дни и ночи проводитъ въ заботахъ, не зная, получитъ ли за это какую благодарность. Но недостаточно только выкормить. Когда дѣти окажутся готовыми для ученія, тогда родители учатъ ихъ тому полезному въ жизни, что̀ сами знаютъ; но относительно чего находятъ другого человѣка болѣе способнымъ научить, они, не жалѣя издержекъ, отсылаютъ дѣтей къ этому человѣку, и прилагаютъ всѣ старанія, чтобы ихъ дѣти были возможно лучшими.—На эти слова

молодой человѣкъ отвѣчалъ: Положимъ, она все это дѣлала и даже въ тысячу разъ больше, но никакой человѣкъ не въ состояніи перенести ея дурного характера.—Сократъ сказалъ: Что ты находишь болѣе невыносимымъ: дикость звѣря или дикость матери?—Я полагаю, что дикость матери, по крайней мѣрѣ такой матери, какъ эта.—Что-же она тебя укусила или лягнула и довела до боли, въ родѣ того какъ это достается многимъ отъ животныхъ?—Положимъ нѣтъ, но, клянусь Зевсомъ, она говоритъ такое, чего человѣкъ не желалъ бы слышать и за цѣлую жизнь, отвѣчалъ Лампроклъ.—А сколько ты доставилъ ей нестерпимыхъ хлопотъ своимъ крикомъ и поступками, капризничая день и ночь, начиная съ дѣтства? Сколько ты доставилъ ей огорченій, когда былъ боленъ?—Однакоже я никогда не сказалъ ей ничего такого, отъ чего бы ей было стыдно.—Такъ ты, сказалъ Сократъ, о той женщинѣ, которая тебѣ такъ предана, и во время болѣзни всячески заботится о тебѣ, чтобы ты выздоровѣлъ, и сверхъ всего этого постоянно молится о тебѣ богамъ и даетъ обѣты, ты выражаешься, что она несносна? Я думаю, что если ты не въ состояніи вынести такой матери, то ты не въ состояніи вынести добра вообще. Но ты скажи мнѣ, признаешь ли ты необходимымъ почитать другихъ, или ты намѣренъ никому не уступать, никому не повиноваться, никого не слушаться, ни стратега, ни какого-либо другого начальника?—О, нѣтъ, я готовъ повиноваться, отвѣчалъ Лампроклъ.—Значитъ, ты готовъ уступить и сосѣду, чтобы, въ случаѣ надобности, далъ тебѣ огня, помогъ въ добромъ дѣлѣ, и, если подвергнешься какому-либо несчастію, чтобы по близости охотно подалъ тебѣ помощь?—Да, отвѣчалъ Лампроклъ.—Но какимъ образомъ? Все ли равно для тебя, будетъ ли твой попутчикъ—на сушѣ ли, на морѣ или какой другой встрѣчный—врагомъ или другомъ, или же ты полагаешь, что слѣдуетъ снискать благорасположеніе и этихъ лицъ?—Да, я полагаю, что слѣдуетъ, отвѣчалъ Лампроклъ.—Такъ ты полагаешь, что здѣсь слѣдуетъ снискать благорасположеніе, а мать, которая любитъ тебя болѣе всѣхъ, не слѣдуетъ почитать? Развѣ ты не знаешь, что наше государство не обращаетъ вниманія на прочихъ неблагодарныхъ и не подвергаетъ ихъ судебному преслѣдованію, и ему нѣтъ дѣла до облагодѣтельствованныхъ и непризнательныхъ; но если кто не почитаетъ родителей, того

предаетъ суду и не позволяетъ ему быть архонтомъ, такъ какъ совершаемыя такимъ начальникомъ умилостивительныя жертвы за государство не могутъ быть признаны богоугодными и праведными. И я увѣряю тебя, что если даже извѣстное лицо не украшаетъ гробовъ умершихъ родителей, то при испытаніи архонтовъ и на это обращается вниманіе правительства. Итакъ, сынъ мой, если ты разсудителенъ, проси у боговъ прощенія за нарушенное тобою уваженіе къ матери, чтобы они сами не признали тебя неблагодарнымъ и не перестали благодѣтельствовать. Берегись также, чтобы съ другой стороны и люди, замѣтивъ твое непочтеніе къ родителямъ, не стали сообща презирать тебя, и чтобы тебѣ не остаться вовсе безъ друзей, потому что, какъ только они замѣтятъ твою неблагодарность къ родителямъ, никто не можетъ быть увѣренъ, что, сдѣлавъ тебѣ добро, получитъ благодарность.

г. Бесѣда Сократа съ Главкономъ, братомъ философа Платона, о необходимости знанія для успѣшнаго занятія государственными дѣлами.

(„Воспомин. о Сокр.“, кн. III, гл. 6.)

Главконъ, сынъ Аристоновъ, желавшій достигнуть высшей власти въ государствѣ, старался выступить съ рѣчью передъ народомъ, хотя ему не было даже 20 лѣтъ. Несмотря на то, что у него было много родныхъ и друзей, несмотря даже на то, что разъ его стянули съ каѳедры и осмѣяли, никто не могъ отклонить его отъ этого, за исключеніемъ одного Сократа, который былъ преданъ ему ради брата его Платона (философа). Встрѣтившись съ Главкономъ, Сократъ прежде всего удержалъ его, пока онъ согласился его выслушать, обратившись къ нему съ слѣдующими словами: Главконъ, ты задумалъ достигнуть у насъ высшей государственной власти?—Да, Сократъ, отвѣчалъ Главконъ.—Клянусь Зевсомъ, это прекрасное дѣло, болѣе чѣмъ всякое другое возможное для человѣка, сказалъ Сократъ. Очевидно, если ты достигнешь цѣли, то будешь имѣть возможность получить, чего пожелаешь, и будешь въ состояніи оказывать услуги твоимъ друзьямъ, возвысишь отцовскій домъ, прославишь отечество и будешь извѣстенъ сперва въ нашемъ государствѣ,

а послѣ и во всей Элладѣ; и, можетъ быть, даже между варварами, какъ Ѳемистоклъ; и гдѣ только покажешься, на тебя будутъ обращены взоры всѣхъ.

Слушая это, Главконъ замечтался и охотно остался.

Тогда Сократъ сказалъ: Главконъ, очевидно, если ты желаешь почестей отъ государства, ты долженъ оказывать ему услуги?—Разумѣется, отвѣчалъ Главконъ. Такъ, пожалуйста, не скрой отъ насъ и разскажи, съ чего ты начнешь свои услуги?—Но такъ какъ Главконъ молчалъ, какъ будто соображая, съ чего начать, Сократъ сказалъ: Еслибы ты желалъ придать болѣе блеска дому своего друга, то ты старался бы обогатить его. Точно также ты будешь стараться сдѣлать богаче и государство?—Разумѣется, отвѣчалъ Главконъ.—Но не тогда ли будетъ государство богаче, когда увеличатся его доходы?—Вѣроятно. —Скажи же, откуда теперь получаются доходы и сколько ихъ? Навѣрное, ты уже обдумалъ это, чтобы, въ случаѣ нѣкоторые изъ нихъ недостаточны, увеличить ихъ; въ случаѣ же нѣкоторые совсѣмъ не поступаютъ, открыть новые источники.—Клянусь Зевсомъ, я еще объ этомъ не думалъ, отвѣчалъ Главконъ.—Если ты на это не обратилъ вниманія, то скажи намъ о государственныхъ расходахъ. Очевидно, ты думаешь излишніе уничтожить.—Нѣтъ, Сократъ, я еще не имѣлъ досуга заняться и этимъ вопросомъ.—Такъ мы займемся просто обогащеніемъ государства, потому что, не зная расходовъ и доходовъ, невозможно разсуждать о нихъ.—Главконъ сказалъ: Сократъ, государство можетъ обогащаться насчетъ непріятеля.—Очень даже, само собою разумѣется, если оно сильнѣе непріятеля; но когда оно слабѣе, то еще понесетъ потери.—Дѣйствительно такъ, сказалъ Главконъ.—Слѣдовательно, если кто желаетъ вести войну, то долженъ знать силы своего государства и силы противниковъ, для того, чтобы при превосходствѣ силъ государства совѣтовать о начатіи войны; въ случаѣ же онѣ уступаютъ силамъ противниковъ, совѣтовать сдержанность.—Это вѣрно, сказалъ Главконъ.—Итакъ, разскажи намъ сперва о сухопутныхъ и морскихъ силахъ нашего государства, а затѣмъ о силахъ непріятелей.—Клянусь Зевсомъ, отвѣчалъ Главконъ, я не могу сказать тебѣ такъ прямо на память.—Такъ принеси, если у тебя записано; я съ удовольствіемъ прочту.—Даже еще не за-

писано.—Такъ мы подождемъ пока говорить о войнѣ. Очень можетъ быть, что такъ какъ ты только приступаешь къ управленію государствомъ, то, вслѣдствіе громадности этого предмета, еще не ознакомился съ нимъ. Но по крайней мѣрѣ охраненіе страны, я увѣренъ, составляетъ предметъ твоихъ заботъ, и, конечно, тебѣ хорошо извѣстно, сколько потребуется крѣпостныхъ гарнизоновъ, и вообще какая стража будетъ достаточна и какая недостаточна. Необходимые гарнизоны ты посовѣтуешь усилить, а лишніе уничтожить.—О, нѣтъ, отвѣчалъ Главконъ. Я буду совѣтовать уничтожить всѣ гарнизоны, потому что они такъ охраняютъ, что разоряютъ даже собственную страну. —А если уничтожить, то не думаешь ли ты, что тогда явится возможность всякому грабить? Кстати. Ты самъ ѣздилъ и узналъ, что они плохо охраняютъ, или же слышалъ это?—Я только предполагаю, отвѣчалъ Главконъ.—Такъ мы и объ этомъ будемъ разсуждать тогда, когда будемъ не предполагать, а знать достовѣрно.—Пожалуй, такъ будетъ лучше, сказалъ Главконъ.—Относительно серебряныхъ рудниковъ я знаю навѣрное (говорилъ Сократъ), что ты тамъ не былъ, чтобы ты могъ намъ сообщить, почему теперь получается оттуда меньше серебра, чѣмъ прежде. —Да, я тамъ не былъ, отвѣчалъ Главконъ.—Дѣйствительно, продолжалъ Сократъ, говорятъ, что это мѣстность нездоровая; такъ что если тебѣ придется дать свое мнѣніе объ этомъ предметѣ, то это будетъ для тебя достаточнымъ извиненіемъ.—Ты шутишь? сказалъ Главконъ. Но я увѣренъ, что ты хотя это не оставилъ безъ вниманія и разсмотрѣлъ, именно: сколько времени можетъ прокормить Аѳины собираемый изъ страны хлѣбъ и сколько его расходуется въ Аѳинахъ ежегодно, для того, чтобы и это не осталось для тебя неизвѣстнымъ, когда окажется недостатокъ, и чтобы ты зналъ и могъ подать совѣтъ объ этомъ необходимомъ продовольствіи, и такимъ образомъ помочь государству и спасти его.—Судя по твоимъ словамъ, это громаднѣйшій трудъ, если только обдумать все это, отвѣчалъ Главконъ.—Да вѣдь и собственнаго дома нельзя хорошо устроить, если не знаешь всего, что̀ требуется, если не позаботишься и не доставишь необходимаго; а такъ какъ Аѳины состоятъ болѣе чѣмъ изъ десяти тысячъ домовъ и трудно разомъ озаботиться о такомъ количествѣ, то отчего ты не подумалъ сперва устроить хотя одинъ домъ,

напр. домъ твоего дяди? А этотъ домъ нуждается въ томъ. И если ты будешь въ состояніи устроить этотъ одинъ домъ, то послѣ примешься и за бо̀льшее число домовъ. Но, не будучи въ состояніи помочь и одному, какимъ образомъ ты будешь въ состояніи помочь многимъ? Если, напр., человѣкъ не въ состояніи поднять одинъ талантъ (полтора пуда слишкомъ), то не ясно ли, что ему нечего и пытаться поднять больше?—Да, я могъ бы принесть пользу дому моего дяди, еслибы онъ захотѣлъ вѣрить мнѣ, сказалъ Главконъ.—Такъ ты, не будучи въ состояніи убѣдить своего дядю, думаешь, что будешь въ состояніи заставить вѣрить тебѣ всѣхъ аѳинянъ съ дядей включительно? Берегись (продолжалъ Сократъ), чтобы ты, добиваясь славы, не достигъ совершенно противоположнаго. Или ты не знаешь, какъ опасно говорить или дѣлать то̀, чего не понимаешь? Посмотри на другихъ, о которыхъ ты знаешь, что̀ они говорятъ и дѣлаютъ безъ пониманія, знанія: найдешь ли ты, что они за это скорѣе получаютъ похвалу, чѣмъ порицаніе, и что къ нимъ скорѣе относятся съ удивленіемъ, чѣмъ съ презрѣніемъ? Посмотри и на тѣхъ, которые знаютъ, что̀ говорятъ и что̀ дѣлаютъ, и я убѣжденъ, что во всякомъ дѣлѣ ты найдешь, что люди, пользующіеся славой и удивленіемъ, принадлежатъ къ числу превосходно знающихъ свое дѣло; тогда какъ тѣ, про которыхъ ходитъ дурная молва и на которыхъ смотрятъ съ презрѣніемъ, принадлежатъ къ числу самыхъ невѣжественныхъ. Поэтому, если ты стремишься къ славѣ и всеобщему уваженію въ Аѳинахъ, то старайся употребить всѣ усилія, чтобы превосходно знать то̀, что̀ ты хочешь дѣлать. И если ты въ этомъ отношеніи превзойдешь своихъ согражданъ и тогда уже приступишь къ занятію государственными дѣлами, я не стану удивляться, если ты легко достигнешь цѣли своихъ желаній.

Критическія замѣчанія.

Разсмотримъ теперь сущность Сократовой философіи сперва съ положительной, а потомъ съ метафизической точки зрѣнія, какъ разсматривали мы и предыдущія философемы. Разсматривая Сократову философію съ положительной точки зрѣнія, мы скажемъ сперва о верховномъ принципѣ его философіи вообще,

а потомъ въ особенности о томъ, что̀ составляло сущность ея частей.

Верховный принципъ Сократовой философіи вообще несостоятеленъ. Сократъ призналъ абсолютомъ для человѣка, какъ мыслящаго, разумнаго существа вообще, его мышленіе, мысль, сознанное сущее, какъ всеобщее понятіе. Этотъ свой верховный принципъ онъ основалъ на томъ предположеніи, что натура, сущность человѣка состоитъ въ мышленіи, а не въ чувственности. Положительная наука не признаетъ вообще *никакого* абсолюта предметомъ человѣческаго знанія. Въ особенности же она не можетъ признать абсолютнымъ умъ человѣческій съ его мышленіемъ, т.-е. не можетъ признать мысль человѣка абсолютною истиною, ибо самое предположеніе, на которомъ основывается Сократъ (сущность человѣка состоитъ только въ мышленіи, а не въ чувственности), положительная наука признаетъ несостоятельнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, это предположеніе противорѣчитъ положительному факту. Человѣкъ, какъ мы его знаемъ въ дѣйствительности, есть существо не только мыслящее, но и чувствующее, такъ что въ немъ нераздѣльны мышленіе и чувственность, составляя, вмѣстѣ взятыя, его сущность. Поэтому положительная наука признаетъ несостоятельными, какъ противорѣчащіе положительнымъ фактамъ, и всѣ Сократовы выводы изъ его верховнаго принципа, поскольку они въ самомъ дѣлѣ выведены изъ него послѣдовательно.

Самый главный послѣдовательный выводъ Сократа состоитъ въ томъ, что человѣческая мысль есть мѣрило, критерій всего сущаго, всякой истины, и даже есть само сущее и истина. Относительно этого вывода положительная наука признаетъ, что не наша мысль, не нашъ умъ, не наше *я*, какъ познающій субъектъ, есть мѣрило всѣхъ существъ, т.-е. критерій того, что то̀ или другое дѣйствительно существуетъ, или что то̀ или другое достовѣрно, истинно; а наоборотъ, мѣрило нашей мысли, нашего ума, нашего *я*, какъ познающаго субъекта, суть самыя существа, какъ объекты нашего познаванія, т.-е. достовѣрность, истинность нашихъ мыслей, нашихъ познаній измѣряется, повѣряется согласіемъ ихъ съ самыми существующими предметами, съ положительными, дѣйствительными фактами, посредствомъ опыта и наблюденія надъ ними. Эти факты воспринимаются въ ихъ единич-

ности нашими чувствами, внутренним и внѣшними. Въ нихъ умъ нашъ ищетъ сущаго и своею дѣятельностью, мышленіемъ осмысливаетъ ихъ, превращаетъ въ свою мысль, т.-е. превращаетъ единичные факты во всеобщіе, посредствомъ сравненія между собою единичныхъ фактовъ, посредствомъ отвлеченія отъ нихъ всего имъ общаго, или обобщенія, объединенія ихъ, посредствомъ классификаціи ихъ или подведенія подъ разные виды, роды, вообще группы, разряды, посредствомъ нахожденія причинной связи между ними, и наконецъ посредствомъ познанія постоянныхъ соотношеній между ними, т.-е. того, что̀ называется законами ихъ. Однакоже и эти дѣйствія ума, мышленія—обобщеніе, объединеніе и проч.—словомъ, возведеніе единичныхъ фактовъ ко всеобщимъ, суть также не что иное, какъ результаты наблюденія же и опыта, но только возведенныхъ на высшую ступень, т.-е. болѣе сложные, компилицированные, нежели простое наблюденіе и простой опытъ надъ единичными фактами. Въ этомъ добытіи всеобщихъ фактовъ изъ фактовъ единичныхъ и состоитъ сущность первоначальной индукціи, наведенія. Разъ добытые посредствомъ первоначальной индукціи всеобщіе факты и ихъ законы становятся уже такими формулами, изъ которыхъ положительная наука можетъ дѣлать или дальнѣйшее наведеніе (индукцію), или же выводъ (дедукцію), но такъ, что достовѣрность, истинность ихъ опять повѣряется наблюденіемъ, опытомъ и возвышающимся надъ ними мышленіемъ. Да и сама Сократова положительная діалектическая метода, его такъ-называемая индукція, есть не что иное, какъ возведеніе единичныхъ фактовъ ко всеобщимъ фактамъ, которые онъ называетъ всеобщими понятіями. Слѣдовательно самъ Сократъ впадаетъ въ этомъ отношеніи въ самопротиворѣчіе, ибо съ одной стороны онъ признаетъ, что всеобщее понятіе есть мысль, лежащая въ умѣ человѣка, какъ сущее, которое человѣкъ долженъ только сознать мышленіемъ же, помимо чувственности, дабы найти истину, ибо сознанное въ себѣ умомъ, мышленіемъ сущее и есть истина; а съ другой стороны онъ на самомъ дѣлѣ восходитъ до своихъ всеобщихъ понятій посредствомъ индукціи, основанной на единичныхъ фактахъ, воспринимаемыхъ нами не иначе, какъ чувственностью. Впрочемъ, несмотря на это самопротиворѣчіе, положительная наука признаетъ за Сократовою діалек-

тикою ту великую заслугу, что онъ первый сталъ употреблять, какъ научную методу, индукцію, составляющую сущность его діалектики. Однакоже Сократова метода со всѣми употребляемыми имъ пріемами, какъ и вообще вся его діалектика, не была еще у него отчетливымъ искусствомъ, подведеннымъ подъ строгія общія правила, а была не болѣе какъ инстинктивнымъ, практическимъ тактомъ, его, такъ сказать, личнымъ даромъ, талантомъ, виртуозностью, которою Сократъ пользовался при всякомъ удобномъ случаѣ, слѣдовательно чисто случайно, а не съ яснымъ сознаніемъ ея существенной необходимости для вырабатыванія всеобщихъ понятій. Но несмотря на то, индукція у Сократа имѣетъ въ сущности то же самое значеніе, какое она имѣла послѣ него у всѣхъ прочихъ философовъ древности (Греціи и Рима), равно какъ и у средневѣковыхъ философовъ.

Самое высшее понятіе, до котораго взошелъ Сократъ, было понятіе добра, блага. Это абсолютное понятіе и придало этико-телеологическій характеръ всему міросозерцанію Сократа. Но положительная наука не принимаетъ и не можетъ принять *никакого* телеологическаго міросозерцанія; въ особенности не можетъ она принять этико-телеологическаго міросозерцанія, потому что добро, благо она не можетъ признать верховнымъ абсолютнымъ понятіемъ. Съ точки зрѣнія положительной науки, добро, благо есть такое же понятіе, какъ и другія понятія, т.-е. оно стоитъ на ряду съ ними, а вовсе не возвышается надъ ними и есть такъ же, какъ и всѣ другія понятія, не болѣе, какъ результатъ индукціи, наведенія отъ единичныхъ фактовъ, и поэтому добро вовсе не есть абсолютное понятіе, лежащее прямо въ умѣ, въ мышленіи, какъ сущее, истина.

Въ самомъ дѣлѣ, *добро вообще* есть все тò, чтò люди въ дѣйствительности признаютъ хорошимъ вообще, безразлично въ нравственномъ отношеніи; чтò люди *одобряютъ*, о чемъ отзываются *хорошо, по добру*, потому что это удовлетворяетъ ихъ или прямо, само по себѣ, какъ прекрасное, или непрямо, какъ цѣлесообразное, т.-е. какъ доброе, хорошее, годное къ достиженію какой-либо желанной цѣли, т.-е. доброе, хорошее по своимъ послѣдствіямъ.

Добро же нравственное въ особенности есть все тò, чтò люди въ дѣйствительности признаютъ хорошимъ въ нравствен-

номъ отношеніи, т.-е. соотвѣтствующимъ собственной своей сущности, человѣчности, гуманности, и что поэтому люди выражаютъ какъ существенное содержаніе нравственнаго закона и нравственной истинной свободы своей воли съ ея хотѣніемъ и ея дѣятельностью. Слѣдовательно, и добро вообще, и нравственное добро суть такія понятія или такіе всеобщіе факты, которые мы добываемъ изъ единичныхъ фактовъ, именно посредствомъ опыта и наблюденія надъ тѣмъ, что сами люди признаютъ въ дѣйствительности или добрымъ вообще, или нравственно добрымъ въ особенности.

Однакоже положительная наука не отвергаетъ того, что и эти понятія, какъ и всѣ человѣческія понятія, могутъ развиваться въ человѣкѣ и въ самомъ человѣчествѣ по формѣ и по содержанію: по формѣ,—напр. уясняются по мѣрѣ развитія понятій вообще, такъ какъ эти понятія связаны со всѣми прочими; а по содержанію или составу,—въ чемъ именно состоитъ добро вообще и нравственное добро въ особенности, по мѣрѣ развитія въ человѣкѣ сознанія его собственной сущности, человѣчности, ибо все согласное съ этой сущностью признается людьми нравственнымъ добромъ; наконецъ,—вообще и формально, и матеріально, по мѣрѣ развитія того, что называется образованностью, по мѣрѣ развитія всѣхъ силъ человѣка, и тѣлесныхъ, и душевныхъ, слѣдовательно по мѣрѣ развитія именно того, что составляетъ сущность человѣка, человѣчность.

Положительная наука признаетъ относительно физики ту важную формальную заслугу за Сократомъ, что Сократъ создалъ новую почву для новой физики, какъ ученія о мірѣ вообще, а именно: 1) Посредствомъ своей методы, индукціи, которая дѣлаетъ заключенія отъ единичныхъ фактовъ ко всеобщимъ, примиряя кажущіяся противоположности между единичными фактами, какъ онѣ примирены въ самой дѣйствительности, въ единствѣ общаго всѣмъ единичнымъ фактамъ закона. Въ самомъ дѣлѣ, индукція и до сихъ поръ есть одна изъ научныхъ методъ, нераздѣльныхъ въ сущности съ другою научною методою, съ дедукціею. 2) Посредствомъ разнообразныхъ пріемовъ, служившихъ Сократу пособіемъ его методы— анализа, синтеза, аналогіи, ироніи и маэвтики — ибо эти пріемы употребляются съ успѣхомъ и до сихъ поръ, но также

не въ смыслѣ научныхъ методъ, а въ смыслѣ пріемовъ, въ пособіе научнымъ методамъ. 3) Посредствомъ постепеннаго восхожденія къ болѣе и болѣе общимъ понятіямъ, въ чемъ и выразилось со стороны Сократа признаніе системы взаимно себя подчиняющихъ и подчиняемыхъ понятій видовыхъ и родовыхъ, а это соотношеніе между ними дѣлаетъ возможнымъ то распредѣленіе фактовъ по ихъ родамъ и видамъ, вообще по группамъ, которое составляетъ до сихъ поръ одну изъ важныхъ основъ положительной науки. 4) Посредствомъ признанія со стороны Сократа того, что познаваніе всеобщаго, какъ общихъ фактовъ, или законовъ единичныхъ явленій, и есть научное познаваніе; что законы и суть предметъ философіи природы, ибо современная натурфилософія поставляетъ своею задачею познаніе законовъ явленій природы.

Сверхъ того, положительная наука признаетъ за Сократомъ относительно его ученія о природѣ еще и слѣдующія матеріальныя заслуги: 1) онъ отвергъ возможность рѣшенія со стороны знанія, науки тѣхъ вопросовъ, которые и теперь еще часто задаетъ себѣ метафизическая натурфилософія, напримѣръ о началѣ и концѣ міра и т. п. Впрочемъ положительная наука далеко не всѣ вопросы, казавшіеся прежде неразрѣшимыми для знанія, науки, считаетъ таковыми, основываясь на тѣхъ фактахъ, что наукою рѣшены уже многіе изъ тѣхъ вопросовъ, которые прежде считались неразрѣшимыми, и что вообще область человѣческаго знанія все болѣе и болѣе расширяется въ той же мѣрѣ, въ какой съуживается область непознаваемаго для насъ. 2) Сократъ обратилъ особенное вниманіе человѣка на изученіе самого себя, на самопознаніе. Однакоже положительная наука отвергаетъ въ этомъ отношеніи ту крайность, до какой дошли метафизики, начиная съ Декарта, старавшагося построить всю философію на самопознаніи человѣка, т.-е. на психологіи, какъ наукѣ о душѣ человѣческой. Положительная наука признаетъ, что психологія, или точнѣе *антропологія* (наука о человѣкѣ вообще) есть только часть *біологіи*, т.-е. науки о жизни или о живыхъ существахъ, къ которымъ принадлежитъ и человѣкъ; а біологія основывается на физикѣ, въ смыслѣ науки о природѣ вообще, которая въ свою очередь основывается на математикѣ. Отсюда положительная наука выводитъ, что въ

изученіи природы вообще, или въ физикѣ, основанной на математикѣ, слѣдуетъ искать ближайшей основы для біологіи вообще, а слѣдовательно и для ея части, для психологіи, или—точнѣе—для антропологіи, ибо человѣкъ есть одно изъ существъ природы вообще. Поэтому положительная наука никакъ не можетъ допустить и того Сократова положенія, будто физика, т.-е. изученіе природы вообще, безполезна для этики, для ученія о человѣческой нравственности. Мы не говоримъ уже о томъ, что въ этомъ мнѣніи Сократъ противорѣчитъ самъ себѣ, ибо оно несогласно съ его признаніемъ добра, какъ ближайшаго принципа, общаго и для его физики, и для его этики. Но и помимо этого положительная наука находитъ, что этика есть часть соціологіи, или науки о человѣческомъ обществѣ, ибо нравственность можетъ проявиться только въ обществѣ, а соціологія основывается на антропологіи, какъ части біологіи, ибо общественность есть существенное свойство человѣка; біологія же, какъ мы сказали, основывается на физикѣ; слѣдовательно изученіе природы вообще не только не безполезно для этики, но, напротивъ, необходимо. 3) Сократъ соединилъ въ одно цѣлое два такъ-называемыхъ міра, физическій и нравственный, хотя черезъ это онъ опять впалъ въ противорѣчіе, ибо только-что сказалъ я, что онъ разъединилъ физику и этику; оставаясь послѣдовательнымъ, онъ долженъ былъ бы разъединить и ихъ предметы—физическій и нравственный міры. Но человѣкъ видитъ передъ собой нераздвоенный, единый міръ, и потому-то положительная наука не разъединяетъ физики, какъ ученія о физическомъ мірѣ, и этики, какъ ученія о нравственномъ мірѣ, а связываетъ ихъ посредствомъ біологіи. 4) Сократъ первый старался выдѣлить область знанія, науку и область вѣры изъ того смѣшенія, которое собственно не прекратилось еще до сихъ поръ, и вслѣдствіе котораго то философія превращается въ теологію, то теологія превращается въ философію; Сократъ старался также о томъ, чтобы, различивъ эти области, не противоположить ихъ, а соединить. И положительная наука не чуждается этихъ вопросовъ; напротивъ, она также старается опредѣлить соотношеніе между знаніемъ и вѣрою; но она признаетъ, что подобно тому, какъ никакая метафизическая теорія не можетъ примирить сво-

боду и необходимость, такъ точно не можетъ она примирить и знаніе, и вѣру; но что, однакоже, на самомъ дѣлѣ, фактически, эти повидимому непримиримыя теоретически противоположности примиряются, соединяются въ человѣкѣ, который сознаетъ себя подчиненнымъ необходимости, внѣшнимъ физическимъ, физіологическимъ и соціальнымъ вліяніямъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ — свободнымъ, первою причиною своей нравственной дѣятельности, безъ всякаго раздвоенія своего существа, и сознаетъ себя нераздѣльно же и знающимъ, и вѣрующимъ существомъ. Не смѣшивая знанія и вѣры, а различая ихъ, и притомъ не противополагая, а соединяя ихъ, человѣкъ на самомъ дѣлѣ безпрестанно переходитъ изъ одной области въ другую, въ чемъ фактически выражается, что эти области, допускающія возможность такого перехода, не разъединены, не отдѣлены непроходимою пропастью, а, напротивъ, соединены. Поэтому и положительная наука въ каждый моментъ своего развитія должна различать эти области, отграничить міръ, познанный въ этотъ моментъ, посредствомъ опыта и наблюденія, результаты котоырхъ перерабатываются мышленіемъ — и міръ, не познанный этимъ путемъ; познанное должно быть отнесено къ области знанія, науки, а непознанное должно быть, напротивъ, вовсе выдѣлено изъ этой области знанія, науки и отнесено къ области вѣры. Впрочемъ положительная наука допускаетъ и научныя гипотезы или вообще вѣроятности, какъ звено, связующее въ единство знаніе и вѣру, или именно какъ переходы изъ области вѣры въ область знанія. Наконецъ, можно сказать еще и такъ, что наука и религія состоятъ между собою не въ противоположности, а въ единствѣ, хотя и представляютъ не тождество, а различіе, именно: и наука, и религія основываются равно на знаніи, но съ тѣмъ существеннымъ различіемъ, что въ основѣ науки лежитъ знаніе опытное и умозрительное, т.-е. основанное на опытѣ, наблюденіи и на мышленіи; а въ основѣ религіи — знаніе откровенное, т.-е. основанное на вѣрѣ въ откровеніе.

Такою представляется Сократова физика съ точки зрѣнія положительной науки.

Относительно этики въ собственномъ смыслѣ положительная наука признаетъ за Сократомъ слѣдующія важныя заслуги: 1) Онъ поставилъ добро ея основою, хотя и смѣшалъ добро,

какъ благо вообще, съ нравственнымъ добромъ въ особенности. Въ самомъ дѣлѣ, вся нравственность человѣка основывается на его нравственной свободѣ, сущность, существенное содержаніе которой есть нравственное добро, составляющее въ свою очередь сущность, существенное содержаніе нравственнаго закона. Но положительная наука смотритъ на добро вообще и на нравственное добро въ особенности какъ на результатъ признанія чего-либо хорошимъ, удовлетворяющимъ человѣка, слѣдовательно какъ на его продуктъ, а не какъ на конечную цѣль, для достиженія которой существуетъ и онъ самъ, и весь міръ какъ средство. 2) Сократъ привелъ въ нераздѣльную связь знаніе, пониманіе сущности предмета съ добромъ, съ доброю, нравственною, вообще правильною дѣятельностью, ибо и положительная наука не признаетъ безсознательную дѣятельность нравственною, и потому не признаетъ нравственною и несвободную дѣятельность Но положительная наука находитъ, что, смѣшавъ добро вообще, безразличное въ нравственномъ отношеніи, съ нравственнымъ добромъ, Сократъ смѣшалъ черезъ это и нравственную дѣятельность человѣка съ правильною дѣятельностью вообще. 3) Сократъ призналъ знаніе самоцѣльнымъ. Но положительная наука находитъ, что, признавши знаніе самоцѣльнымъ, Сократъ долженъ былъ бы послѣдовательно признать и нравственную дѣятельность человѣка также самоцѣльною, а не служащею средствомъ для достиженія внѣшней цѣли, для осуществленія въ дѣйствительности верховнаго абсолютнаго добра, блага, какъ конечной верховной цѣли міра. Положительная наука признаетъ за фактъ, что знаніе самоцѣльно, т.-е. что въ области знанія человѣкъ добываетъ истину для самой истины, безъ всякой другой награды, кромѣ самоудовлетворенія тѣмъ, что онъ искалъ и нашелъ истину; а потому положительная наука признаетъ и въ нравственной области за фактъ, что человѣкъ стремится къ нравственному добру ради самого добра, безъ всякой другой награды, кромѣ самоудовлетворенія тѣмъ, что онъ сдѣлалъ нравственное, доброе дѣло, ибо нравственное добро есть тò, чтò согласно съ его собственною сущностью, есть человѣчность, гуманность, такъ что все человѣчное, гуманное нравственно, и все нравственное—человѣчно, гуманно. Въ такомъ-то согласіи познанія и дѣятельности человѣка съ тѣмъ, чтò онъ признаетъ нравственнымъ

добромъ, состоитъ истинное благо, счастіе человѣка; въ такомъ внутреннемъ настроеніи его свободной воли состоитъ истинная добродѣтель; въ такомъ хотѣніи и дѣятельности состоитъ его нравственный долгъ, обязанность. Наконецъ, 4) Сократъ возвысился до морали, какъ субъективной личной нравственности, руководящейся сознаніемъ добра или совѣстью лица, въ отличіе отъ объективной общественной нравственности, выражающейся въ нравахъ и обычаяхъ, законахъ и учрежденіяхъ государства, а слѣдовательно содержащей въ своемъ составѣ и то̀, что̀ называется собственно правомъ. Все ученіе и вся дѣятельность, вся жизнь Сократа есть въ сущности не что иное, какъ трагическое столкновеніе двухъ нравственныхъ силъ— морали и права. Напротивъ, положительная наука признаетъ мораль и право различными, но, въ сущности, не противоположными, ибо фактически они соединяются въ нравственности вообще, въ нравственной жизни. Въ самомъ дѣлѣ, области ихъ не разъединены, а соединены, ибо область права тѣмъ болѣе съуживается, чѣмъ болѣе расширяется область морали— и наоборотъ.

Вотъ что̀ можетъ сказать положительная наука о Сократовой этикѣ въ собственномъ тѣсномъ смыслѣ. Разсмотримъ теперь съ положительной же точки зрѣнія Сократову экономику и политику съ дикеологіей.

Ближайшую основу Сократовой экономики, дружбу или любовь, признаетъ и положительная наука, но только не въ той формѣ, въ какую облекъ эту основу Сократъ, ибо онъ призналъ дружбу и любовь за внутреннее общеніе душъ, а между тѣмъ выражалъ ихъ только во внѣшнемъ согласіи между членами семейства и притомъ для ихъ же собственной пользы. Напротивъ, положительная наука признаетъ, что взаимная дружба и любовь членовъ одного и того же семейства есть самое тѣсное внутреннее общеніе между ними, основывающееся на сущности, натурѣ человѣка и выражающееся въ томъ тѣсномъ внѣшнемъ общеніи между людьми, которое и есть семейный союзъ. Мало того, положительная наука признаетъ, что дружба и любовь есть и внутреннее общеніе между всѣми людьми, основывающееся на сознаніи ихъ сущности, человѣчности, ибо человѣкъ, если онъ сознаетъ тождество своей

сущности со всѣми прочими людьми, не можетъ не любить всякаго человѣка, не можетъ не сочувствовать людямъ, не можетъ не быть къ нимъ сострадательнымъ, милосерднымъ, доброжелательнымъ, вообще человѣчнымъ, гуманнымъ; словомъ— люди, имѣя одну и ту же сущность, натуру, состоятъ между собою во внутреннемъ общеніи, выражающемся внѣшнимъ общеніемъ, какимъ и являются всѣ вообще постоянные и самоцѣльные людскіе общественные союзы.

Относительно Сократовой политики съ дикеологіей положительная наука признаетъ за Сократомъ слѣдующія важныя заслуги: 1) онъ требовалъ сознательнаго, а не слѣпого, свободнаго, а не рабскаго подчиненія нравамъ и обычаямъ, законамъ и учрежденіямъ своего государства; но положительная наука находитъ, что Сократъ поставилъ это требованіе слишкомъ неопредѣленно въ томъ отношеніи, что подъ такимъ сознательнымъ и свободнымъ подчиненіемъ можно разумѣть не только подчиненіе отчетливое, добросовѣстное и добровольное, но и такое подчиненіе, которое предоставляется благоусмотрѣнію гражданина, ибо Сократъ поставилъ личную нравственность выше общественной политической нравственности, между тѣмъ какъ положительная наука признаетъ, что и та, и другая суть не болѣе какъ виды одного и того же общаго имъ родового понятія нравственности вообще. 2) Сократъ первый призналъ важное значеніе государства, но онъ полагалъ это значеніе въ томъ, что въ государствѣ *осуществляется* добро, благо, какъ правда и справедливость. Положительная наука также признаетъ важное значеніе государства, но не въ томъ отношеніи, чтобы въ немъ осуществлялось добро, правда и справедливость, ибо слово: *осуществленіе*, предполагаетъ, что добро, правда и справедливость есть само по себѣ и для себя сущее, абсолютное, для котораго, какъ для внѣшней цѣли, существуетъ государство, служа средствомъ къ ея достиженію. Положительная наука отвергаетъ такой взглядъ на государство, потому что она отвергаетъ вообще этико-телеологическое міросозерцаніе Сократа. Она признаетъ, напротивъ, что и государство, и всѣ прочіе постоянные людскіе общественные союзы самоцѣльны, и что правда и справедливость не осуществляется, а проявляется, выражается въ государствѣ,

т.-е. что́ люди признаютъ для себя праведнымъ и справедливымъ, то̀ они постановляютъ для себя какъ положительное право въ государствѣ. Притомъ правда и справедливость проявляется не въ одномъ только государствѣ, но во всѣхъ прочихъ постоянныхъ и самоцѣльныхъ общественныхъ союзахъ, начиная отъ семейнаго и восходя къ международному, все болѣе и болѣе охватывающему въ дѣйствительности всѣ народы, соединяющему ихъ въ одно цѣлое, въ родъ человѣческій. 3) Весьма плодотворною признаетъ положительная наука мысль Сократа о необходимости единства для государства, къ которому (единству) особенно въ наше время стремятся всѣ государства, и въ слабомъ развитіи котораго справедливо видятъ слабость самого государства и даже опасность для его существованія. Но Сократъ выразилъ эту мысль слишкомъ узко, полагая единство государства въ согласномъ повиновеніи гражданъ однимъ и тѣмъ же законамъ въ греческомъ смыслѣ. Единство государства еще не пострадаетъ отъ того только, что разныя части государства будутъ управляться особенными законами и будутъ имѣть свое мѣстное право, свои учрежденія, словомъ — автономію и самоуправленіе, лишь бы только слѣдствіемъ автономіи и самоуправленія не было отчужденіе этихъ частей другъ отъ друга и отъ цѣлаго государства (партикуляризмъ). 4) Еще плодотворнѣе находитъ положительная наука другую мысль Сократа, что правителями въ государствѣ должны быть люди знающіе, умѣющіе управлять государствомъ, и что эти правители должны имѣть въ виду общее благо, общіе интересы, а не свои личные. Но въ чемъ же именно состоитъ это искусство управлять государствомъ въ виду общаго блага, общихъ интересовъ? На этотъ вопросъ Сократъ не отвѣчаетъ опредѣлительно. Напротивъ, положительная наука все болѣе и болѣе вырабатываетъ это искусство, возводя его въ науку, называемую тѣмъ же именемъ, какимъ называлось это искусство въ Греціи—политикою. Наконецъ, 5) въ Сократовыхъ отдѣльныхъ замѣчаніяхъ о формѣ государственнаго правленія, или государственнаго устройства положительная наука находитъ много мѣткаго, особенно въ томъ отношеніи, что Сократъ не придаетъ вообще особенной важности той или другой *формѣ*, самой по себѣ взятой, т.-е.

независимо отъ ея содержанія, между тѣмъ какъ еще и теперь многіе придаютъ ей особенную важность. Однакоже положительная наука признаетъ, что и здѣсь форма и содержаніе должны взаимно себѣ соотвѣтствовать, такъ что въ какой мѣрѣ разовьется содержаніе государства, т.-е. его личный и вещественный элементы, общество и территорія, въ той же мѣрѣ должна развиться и форма государственнаго устройства. Это и бываетъ на самомъ дѣлѣ въ тѣхъ государствахъ, гдѣ во-время производимыя мирнымъ путемъ преобразованія, реформы предупреждаютъ насильственные перевороты, революціи, ибо перевороты обыкновенно бываютъ тогда, когда содержаніе переполняетъ форму, а между тѣмъ не вмѣщающія его формы насильственно удерживаются, не будучи замѣняемы новыми формами, соразмѣрными развившемуся содержанію.

Вотъ что можетъ и должна сказать положительная наука о Сократовой философіи вообще. Разсмотримъ теперь эту философію съ метафизической точки зрѣнія, обращая вниманіе также на верховный принципъ Сократовой философіи вообще и на существенное въ отдѣльныхъ ея частяхъ: въ діалектикѣ, физикѣ и этикѣ въ обширномъ смыслѣ.

Верховный принципъ Сократовой философіи вообще метафизики находятъ высшимъ въ сравненіи съ верховнымъ принципомъ софистовъ, но все еще неудовлетворительнымъ. Высшимъ находятъ его въ томъ смыслѣ, что онъ болѣе умозрителенъ. Сократъ поставилъ верховнымъ принципомъ умъ человѣка, какъ разумнаго существа *вообще*, именно дѣятельность этого ума, мышленіе, такъ что этотъ умъ, или его мысль, есть мѣрило всего сущаго и всякой истины, есть самое сущее, или истина всеобщая для всякаго разумнаго существа, или всеобщее понятіе; а уже не умъ человѣка какъ индивида, какъ чувствующаго существа, не его индивидуальное мнѣніе, представленіе есть мѣрило всего сущаго и истины, и самое сущее, и истина, какъ это утверждали софисты. Въ этомъ смыслѣ Гегель говоритъ о Сократѣ, что онъ представляетъ собою поворотную точку философскаго мышленія, ибо принципомъ онъ поставилъ познаніе и всеобщее. Начиная съ него, мы видимъ, что въ философіи появляется знаніе, а не представленіе, и что слѣдовательно весь міръ возводится на степень царства сознательной

мысли, и что потому сознательная мысль становится предметомъ философствованія. Въ самомъ дѣлѣ, философы уже не спрашиваютъ: что̀ есть сущее, природа? но—что̀ есть истина? Сущее опредѣляется уже не какъ само по себѣ сущее, а какъ сущее въ познаніи. Поэтому мы видимъ, что уже появляется вопросъ объ отношеніи самосознающаго мышленія къ сущему, и что *этотъ* вопросъ ставится самымъ важнымъ (въ философіи). Однакоже верховный принципъ Сократа метафизики находятъ неудовлетворительнымъ въ томъ отношеніи, что онъ односторонен. По Сократу, истина есть субъективное сознаніе сущаго, субъективная мысль, субъективное понятіе. Все сущее есть только сущее въ субъективной мысли, есть только мысль субъекта, есть сущее только въ сознаніи человѣка, какъ мыслящаго существа, есть субъективное сущее, какъ всеобщее въ субъективномъ сознаніи, или какъ всеобщее понятіе. Истина всего сущаго, объективнаго опредѣляется, обусловливается мышленіемъ, понятіями субъекта, его сознаніемъ, такъ что субъектъ рѣшаетъ, что̀ есть сущее и что̀ нѣтъ; словомъ, какъ выразился Гегель: „Сократъ продуцировалъ только субъектъ; принципъ его есть только субъективное сознаніе, субъективное мышленіе. Что касается независимаго отъ субъективнаго сознанія, мышленія, предметнаго (объективнаго) сущаго, или сущаго самого по себѣ, то Сократъ оставилъ его въ сторонѣ, не ища перехода отъ сознанія, мышленія субъекта (отъ субъективнаго) къ вещи (къ самосущему, къ объективному)“. Правда, что съ одной стороны сущее, какъ сознанное *мною*, какъ истина, есть продуктъ *моего* субъективнаго мышленія; однакоже, съ другой стороны, сущее есть вмѣстѣ съ тѣмъ и само по себѣ сущее, сущее объективное. Но только въ единствѣ субъективнаго и объективнаго и состоитъ ихъ истина, по ученію Шеллинга, называемому философіею тождества, и въ особенности Гегеля, въ отличіе отъ ученія Канта и отъ ученія Фихте старшаго.

Извѣстно, что Кантъ признавалъ сущее само по себѣ, или объективное, которое онъ называлъ „вещью самою по себѣ“ (das Ding an sich); но онъ отрицалъ возможность его познанія для нашего *я*, для субъекта, утверждая съ одной стороны, что наше знаніе объективнаго сущаго (чувственнаго, матеріальнаго) есть знаніе не сущаго самого по себѣ, а только его

явленій, поскольку сущее проявляется нашимъ внѣшнимъ чувствамъ; слѣдовательно это знаніе явленій для субъекта, знаніе субъективное въ предѣлахъ пространства и времени; а что съ другой стороны наше знаніе чистыхъ мыслей, идей (сверхчувственнаго, духовнаго) есть также только субъективное; слѣдовательно Кантъ полагалъ, что между объективнымъ и субъективнымъ или между бытіемъ и небытіемъ, какъ между герметически, такъ сказать, замкнутыми областями, нѣтъ никакого сообщенія, перехода, такъ что вовсе нельзя перейти отъ субъективной мысли къ объективно сущему, къ бытію; равнымъ образомъ нельзя перейти и отъ объективнаго къ субъективному.

Фихте же старшій прямо отрицалъ сущее само по себѣ, объективное бытіе и признавалъ все бытіе только продуктомъ мышленія, какъ дѣятельности ума субъекта. Субъектъ доходитъ до самосознанія тѣмъ, что противополагаетъ самому себѣ, своему *я*, субъекту, нѣчто другое, *не я*, какъ объектъ. Этимъ Фихте избѣгаетъ необходимости найти переходъ отъ субъективнаго къ объективному.

Напротивъ, Шеллингъ призналъ тождество субъективнаго и объективнаго въ абсолютѣ, какъ индифферентномъ (безразличномъ) самосущемъ, въ которомъ отождествляются матерія и духъ. Но абсолютъ не остается въ такомъ безразличіи,—онъ дифференцируется, а именно изъ него истекаютъ міръ матеріальный и міръ духовный, какъ его эманаціи (истеченія). Но Шеллингъ былъ только основателемъ системы тождества; развителемъ же ея былъ Гегель.

Гегель призналъ, что сущее, имманентное міру, есть абсолютъ, въ которомъ соединяются матерія и духъ. Но абсолютъ не остается только сущимъ самимъ по себѣ, заключеннымъ въ себѣ, а становится, открывается, раскрывается въ мірѣ такимъ, какимъ онъ есть самъ для себя, а именно раскрывается во внѣшней природѣ. Но внѣшняя природа не сознаетъ того, что въ ней раскрывается абсолютъ, ибо внѣшняя природа не имѣетъ самосознанія. Абсолютъ восходитъ до самосознанія, слѣдовательно становится духомъ, только въ самомъ высшемъ существѣ природы, въ человѣкѣ; только человѣческій духъ сознаетъ себя. Слѣдовательно человѣческій духъ есть не что иное, какъ раскрытый или откровенный абсолютъ; поэтому въ самомъ человѣческомъ духѣ, въ его сознаніи, въ его мышленіи, въ дѣятельности его ума, словомъ—въ немъ, какъ въ существѣ сознаю-

щемъ и мыслящемъ, открывается, раскрывается абсолютъ, сущее, какъ самосознающее, какъ абсолютный духъ, или, другими словами, человѣческій духъ въ своемъ мышленіи, въ своемъ сознаніи, находитъ сущее, бытіе. Вотъ мышленіе человѣческаго духа и называетъ Гегель субъективнымъ, ибо человѣческій духъ есть познающій, мыслящій субъектъ, а познаваемое его мышленіемъ, его умомъ или умозрѣніемъ сущее, абсолютъ называетъ *объективнымъ*, потому что оно есть предметъ, объектъ сознанія со стороны мыслящаго духа человѣческаго или субъекта. Такимъ образомъ человѣческій духъ, какъ самосознающій субъектъ, внутри самого себя, въ своемъ духѣ, въ своемъ сознаніи, въ своемъ мышленіи находитъ присущимъ себѣ сущее, абсолютъ, какъ объектъ,—и потому сознаетъ его. Слѣдовательно въ человѣческомъ духѣ соединено мышленіе и бытіе субъективное и объективное, или въ немъ они состоятъ въ единствѣ и тождествѣ. Другими словами, въ абсолютѣ есть и само по себѣ сущее, и сущее для себя, то-есть сознающее себя. Вотъ почему выходитъ, по Гегелю, что вовсе нѣтъ нужды искать перехода, какъ бы изъ двухъ совершенно отдѣльныхъ замкнутыхъ въ себѣ областей,—отъ мышленія къ бытію, отъ мысли къ сущему, отъ субъективнаго къ объективному—и наоборотъ, ибо сущее, бытіе, объективное, абсолютъ присущи чистому умозрительному мышленію, мысли, субъекту, познающему человѣческому духу, такъ что человѣческій духъ и духъ абсолютный въ сущности тождественны.

Въ этой такъ-называемой философіи тождества, основанной Шеллингомъ и развитой Гегелемъ, забыто только одно, но весьма существенное, именно то, чѣмъ разрушается вся эта философія до основанія. Для того, чтобы утверждать, что духъ человѣческій тождественъ въ сущности съ духомъ абсолютнымъ, какъ съ абсолютомъ, самосознающимъ себя въ духѣ человѣческомъ; слѣдовательно для того, чтобы такимъ образомъ приводить ихъ въ соотношеніе тождества, необходимо знать *оба члена* сравненія. Положимъ, человѣкъ знаетъ себя; но можно ли сказать, чтобы человѣкъ зналъ абсолютный духъ, а слѣдовательно и абсолютъ вообще? Если мы скажемъ, что человѣческій умъ знаетъ абсолютъ *субъективно*, то-есть сознаетъ его въ самомъ себѣ, то это будетъ значить, что абсолютъ имѣетъ для человѣческаго ума

только субъективное значеніе, а вовсе не объективное, то-есть, что субъектъ сознаетъ абсолютъ, какъ сущее, только въ своемъ сознаніи, а не какъ сущее само по себѣ, въ дѣйствительности,— и тогда мы возвратимся опять въ прежнюю колею, къ Канту, который утверждалъ, что все наше знаніе объективнаго есть только субъективное знаніе, и что вообще мы ничего не познаемъ объективнаго, какъ оно есть само по себѣ сущее, а только познаемъ его субъективныя въ насъ проявленія. Если же мы скажемъ, что человѣческій умъ знаетъ абсолютъ *объективно*, то это значитъ, что онъ сознаетъ сущее, какъ внѣ его существующее, какъ независимое отъ его сознанія; тогда спрашивается: какъ же онъ приходитъ къ этому знанію существующаго внѣ его? Тутъ уже нуженъ переходъ отъ субъекта къ объекту, именно то, чего хотѣли избѣжать Шеллингъ и Гегель посредствомъ своей философіи тождества (Identitätsphilosophie).

Положительная наука не знаетъ такого перехода въ томъ смыслѣ, что абсолютъ для нея не есть предметъ знанія, науки, и потому она отвергаетъ абсолютный идеализмъ Гегеля, который предполагаетъ, что абсолютъ познаваемъ человѣческимъ умомъ, чистымъ умозрительнымъ мышленіемъ, какъ откровенный въ немъ; напротивъ, положительная наука признаетъ, что къ тому объективному сущему, которое дѣйствительно есть предметъ положительнаго, а не умозрительнаго знанія, есть въ этомъ смыслѣ и переходъ, есть доступъ въ самомъ человѣкѣ какъ познающемъ субъектѣ: это—чувства, внѣшнія и внутреннія, которыми воспринимаются единичные объективные факты, и затѣмъ дѣятельностью ума человѣческаго перерабатываются во всеобщіе факты и законы. Въ этомъ смыслѣ положительная наука приходитъ не къ метафизическому тождеству субъективнаго и объективнаго мышленія и бытія, мысли и сущаго, а къ ихъ положительному единству, т.-е. къ единенію, которымъ не уничтожается ихъ различіе, и которое положительная наука и признаетъ истиною, ибо въ виду положительной науки истина есть не что иное, какъ согласіе мысли, субъективнаго знанія, субъекта съ объективно-сущимъ, съ предметомъ, съ объектомъ. Если въ положительной наукѣ можно говорить объ абсолютѣ, то развѣ только разумѣя подъ нимъ не что иное, какъ фактъ, въ томъ смыслѣ, что на фактѣ останавливается положительная наука,

ибо по ту сторону факта для нея ничего не существуетъ, подобно тому, какъ въ метафизикѣ нѣтъ ничего по ту сторону абсолюта. Словомъ, для метафизики абсолютъ есть непосредственно, субъективно познаваемое объективное сущее, и потому онъ есть предѣлъ, далѣе котораго она не идетъ; онъ есть постулатъ (необходимое требованіе ума), аксіома, которая не можетъ быть демонстрирована, доказываема, т.-е. выводима изъ чего-либо высшаго, какъ изъ своего принципа. Подобно этому, въ положительной наукѣ фактъ есть предѣлъ, далѣе котораго она не идетъ, есть постулатъ, аксіома, есть положительная, абсолютная истина, есть абсолютъ. Не такъ понимаетъ единство субъективнаго и объективнаго метафизика, и потому съ своей точки зрѣнія она находитъ верховный принципъ Сократа какъ односторонне-субъективный, неудовлетворительнымъ. Въ такой неудовлетворительности Сократова верховнаго принципа съ метафизической точки зрѣнія лежала внутренняя причина, логическая необходимость дальнѣйшаго историко-генетическаго развитія философіи.

Прежде всего нужно было поставить верховнымъ принципомъ, абсолютомъ умъ, присущій міру, слѣдовательно объективный, или, лучше сказать, этимъ объективнымъ принципомъ нужно было восполнить субъективный принципъ Сократа. Платонъ оставилъ ту узкую точку зрѣнія, съ которой Сократъ посмотрѣлъ на саму по себѣ и для себя сущую мысль (какъ на всеобщее понятіе), и призналъ ее за сущность міра (какъ идеи). Всеобщія понятія, на которыхъ остановился Сократъ, Платонъ призналъ не болѣе какъ только вѣрными представленіями человѣческаго ума, ищущаго въ единичныхъ, чувственныхъ воспріятіяхъ того, что̀ въ нихъ есть общаго, и признающаго это всеобщее за истинно-сущее, ибо Сократъ не взошелъ до того сущаго, до котораго взошелъ Платонъ, возвысясь въ область идей. Въ этомъ-то и состояла внутренняя необходимость дальнѣйшаго развитія Сократовой діалектики, что̀ и предпринялъ Платонъ.

Самое высшее верховное понятіе, до котораго дошелъ Сократъ посредствомъ отвлеченія общаго отъ единичностей, было верховное понятіе всеобщаго добра, блага. Это всеобщее добро, благо было единственное субъективное, всеобщее понятіе, кото-

рому Сократъ придалъ объективное значеніе, ибо онъ призналъ его конечною цѣлью всего міра, и на этомъ добрѣ, благѣ основалъ все свое міросозерцаніе, всю свою физику. Въ этомъ отношеніи Сократъ, съ метафизической точки зрѣнія, возвысился надъ софистами, не признававшими вовсе ничего объективнаго, утверждавшими, что нѣтъ ничего самосущаго, независимаго отъ индивидуальнаго мнѣнія; но Сократъ не опредѣлилъ, не развилъ этого понятія добра, блага, какъ объективнаго самосущаго, именно по отношенію къ объективному міру, къ внѣшней природѣ; а потому Сократъ впалъ въ ту односторонность, что пренебрегалъ физикою, натурфилософіею, какъ пустымъ знаніемъ, не имѣющимъ значенія для человѣческой дѣятельности. Онъ односторонне опредѣлилъ добро только какъ самосущую, объективную цѣль для самосознающей, субъективной воли человѣка, для его практической дѣятельности, — слѣдовательно опредѣлилъ его (добро, благо) только съ этической, а не съ натурфилософской стороны. Вслѣдствіе такого пренебреженія со стороны Сократа всѣмъ тѣмъ, что̀ было сдѣлано до него для физики натурфилософами, нужно было восполнить этотъ недостатокъ Сократа, что̀ также сдѣлалъ Платонъ. Итакъ, и въ отношеніи Сократовой физики, въ ея неудовлетворительности, лежала внутренняя необходимость, логическая причина дальнѣйшаго историко-генетическаго развитія философіи.

Разсматривая Сократово этическое ученіе съ метафизической точки зрѣнія, мы можемъ сказать слѣдующее: предметъ Сократова ученія о нравственности есть собственно мораль; главный моментъ въ морали—это *мое* пониманіе, сознаніе добра (совѣсть). Мораль состоитъ въ томъ, что субъектъ изъ себя, свободно опредѣляетъ, что̀ есть нравственно-доброе, и въ то же время признаетъ это опредѣленіе не своимъ только продуктомъ, а чѣмъ-то вѣчнымъ и самосущимъ. До Сократа аѳиняне не были *моральными* людьми; они хотя и дѣлали доброе, но дѣлали это безъ рефлексіи (вниканія, углубленія въ себя); мораль же присоединяетъ къ этому рефлексію, состоящую въ знаніи, что доброе есть именно это, а не что-либо другое. Итакъ, Сократъ первый породилъ философію морали, какъ субъективной нравственности, въ отличіе отъ объективной, общественной, притомъ популяризировалъ ее, такъ какъ онъ

8*

требовалъ, чтобы человѣкъ самъ въ себѣ, въ своемъ мышленіи, сознаніи, и самъ изъ себя находилъ сущее, какъ истину.

Въ этой односторонности Сократовой этики состояла необходимость дальнѣйшаго ея движенія. Платонъ не остановился на Сократовомъ моральномъ понятіи добра, какъ всеобщаго, существеннаго для воли и дѣятельности субъекта. У Платона добро получаетъ уже высшее значеніе,—оно уже есть объективное, всеобщее, а не только всеобщее понятіе для субъекта. Добро для субъекта, какъ конечная цѣль его дѣятельности, есть у Платона только одна изъ формъ самосущей идеи добра вообще, а именно это есть только идея для воли человѣческой, а не есть безотносительное, самосущее, абсолютное добро, до котораго возвысился Платонъ.

Наконецъ, Сократъ не развилъ понятія даже и этого моральнаго, субъективнаго добра, ибо Сократъ оставилъ добро, какъ форму, не придавъ ей никакого опредѣленнаго содержанія. Вотъ для дальнѣйшаго развитія философіи прежде всего и нужно было опредѣлить это добро. Ученики Сократа—Ксенофонтъ, философскія школы киниковъ, или циниковъ, киренниковъ, или киренаиковъ, и мегариковъ — старались, хотя и односторонне, придать добру опредѣленное содержаніе. Такъ историко-генетически переходимъ мы отъ Сократа къ односторонним сократикамъ.

III. Односторонніе сократики.

Сократъ имѣлъ много учениковъ и послѣдователей, называемыхъ вообще сократиками; но ученіе Сократа было весьма различно понимаемо ими, ибо его философія вовсе не представляла полной системы, а только основу для системы, множество различныхъ матеріаловъ для нея, состоящихъ въ случайныхъ изслѣдованіяхъ и отдѣльныхъ изреченіяхъ. Сократово ученіе не могло представлять одного систематическаго цѣлаго уже и потому, что Сократъ не излагалъ своего ученія письменно. Между сократиками можно различить три разряда: *къ первому* разряду можно отнести тѣхъ сократиковъ, которые обращали вниманіе на то, что̀ особенно бросалось въ глаза

всѣмъ: на чистую въ моральномъ отношеніи жизнь Сократа, какъ жизнь мудреца, любомудраго, философа, а также и на то, что̀ было доступно пониманію всѣхъ, т.-е. на пріемы (а не на методу) въ Сократовыхъ бесѣдахъ, не на сущность его мышленія, а на отдѣльныя мысли. Какъ смотрѣли на Сократа, какъ понимали и прилагали его ученіе сократики перваго разряда, — мы можемъ теперь составить себѣ ясное понятіе только изъ нѣкоторыхъ сохранившихся до насъ сочиненій односторонняго сократика Ксенофонта, не имѣвшаго вовсе учениковъ и послѣдователей. На Ксенофонтѣ мы остановимъ наше вниманіе еще и потому, что онъ старался опредѣлить добро матеріально, по содержанію, оставленное Сократомъ въ этомъ отношеніи неопредѣленнымъ, хотя и односторонне опредѣлилъ доброе или, какъ греки выражались, нераздѣльно — „прекрасное и доброе“ (τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν), какъ полезное. *Ко второму* разряду, гораздо малочисленнѣйшему, принадлежали тѣ сократики, которые обратили свое вниманіе на сущность философіи Сократа, на принципъ ея и на методу и вообще на результаты тѣхъ его изслѣдованій, которыя въ простомъ видѣ заключали въ себѣ глубокія философскія мысли. Изъ разряда этихъ сократиковъ выдаются тѣ, которые основали особыя философскія школы, называемыя сократическими, частью развивая Сократовы принципы и своеобразно опредѣляя добро матеріально, по содержанію, частью восполняя Сократово ученіе другими философскими ученіями: такъ какъ Сократово ученіе нуждалось въ такомъ восполненіи. Развивая и восполняя Сократово ученіе, сократики второго разряда впали въ односторонность, ибо развивали и восполняли Сократово ученіе только съ одной какой-либо стороны; такъ образовались школы: *киническая, или циническая, киренская, или киренайская*, и *мегарская*. Наконецъ къ *третьему* разряду относится тотъ ученикъ и послѣдователь Сократа, который, понявъ всю Сократову философію въ ея цѣлостной связи и проникнувъ въ глубь ея, сущность, старался развить всесторонне и самостоятельно и восполнить своеобразно Сократово ученіе другими философскими ученіями. Это—Платонъ.

Здѣсь, въ *третьемъ отдѣлѣ*, мы ограничимся сократиками только первыхъ двухъ разрядовъ, или односторонними, а изъ

философскаго ученія Платона составимъ особый, *четвертый отдѣлъ.*

1. Ксенофонтъ.

Съ одной стороны, Ксенофонтъ принадлежитъ къ числу тѣхъ сократиковъ, которые обратили свое вниманіе преимущественно на личность Сократа и на жизнь его, какъ жизнь мудреца, а изъ Сократова ученія—на употребляемые Сократомъ въ бесѣдахъ пріемы и на его отдѣльныя мысли и изреченія. Но, съ другой стороны, Ксенофонтъ, подобно прочимъ сократикамъ, основавшимъ одностороннія философскія школы, старался провести во всѣхъ своихъ ученіяхъ принципъ Сократовой этики, именно *добро,* оставленный Сократомъ въ неопредѣленности; но, подобно этимъ сократикамъ, онъ посмотрѣлъ на этотъ принципъ односторонне, а именно: взглянулъ на добро только съ одной изъ сторонъ, съ которыхъ смотрѣлъ на добро самъ Сократъ, со стороны пользы, т.-е. понялъ Сократово доброе какъ *полезное* для человѣка, такъ что Ксенофонтово ученіе есть утилитаризмъ въ его зародышѣ. Вслѣдствіе такого двойственнаго характера Ксенофонтова ученія, Ксенофонтъ представляетъ собою историко-генетическій переходъ отъ Сократа къ одностороннимъ сократическимъ школамъ, почему и поставленъ мною въ исторіи философіи послѣ Сократа, но передъ этими школами.

Такой двойственный характеръ Ксенофонтова философскаго ученія отражается во всѣхъ сочиненіяхъ Ксенофонта, имѣющихъ болѣе или менѣе философское, а не историческое содержаніе, а именно: а) Воспоминанія о Сократѣ, б) Пиръ, в) Экономика, г) Гіеронъ тиранъ и д) Киропедія.

Въ такомъ именно порядкѣ мы обозримъ существенное содержаніе этихъ сочиненій, насколько это имѣетъ для насъ здѣсь какое-либо значеніе, потому что этотъ именно порядокъ представляетъ всѣ философскія сочиненія Ксенофонта какъ одно цѣлое, постепенно, генетически развивающееся, тѣмъ болѣе, что намъ неизвѣстенъ хронологическій порядокъ, въ которомъ эти сочиненія появлялись одно за другимъ во времени.

Начнемъ съ сочиненія „Воспоминанія о Сократѣ“, потому что въ немъ Ксенофонтъ говоритъ собственно только о Сократѣ, а слѣдовательно оно непосредственно примыкаетъ къ тому, что до сихъ поръ было мною изложено о Сократѣ.

А. Воспоминанія о Сократѣ.

Это Ксенофонтово сочиненіе обыкновенно дѣлятъ на четыре книги, изъ которыхъ каждую подраздѣляютъ затѣмъ на главы.

По содержанію слѣдуетъ отличать тѣ главы, въ которыхъ Ксенофонтъ излагаетъ собственно свою апологію Сократа, отъ тѣхъ изъ нихъ, гдѣ Ксенофонтъ, обыкновенно въ формѣ Сократовыхъ бесѣдъ, передаетъ самое ученіе Сократа. Впрочемъ тѣ и другія главы состоятъ у Сократа въ тѣснѣйшей связи между собою, ибо излагаемое Ксенофонтомъ Сократово ученіе представлено такъ, что оно служитъ дополненіемъ къ тому, что собственно можетъ быть названо Ксенофонтовою апологіею Сократа; ибо почти во всѣхъ приводимыхъ Ксенофонтомъ бесѣдахъ Сократа Ксенофонтъ повторяетъ, что Сократъ старался принести своимъ собесѣдникамъ *пользу*, какъ нѣчто доброе, такъ какъ подъ добрымъ онъ и понималъ не что иное, какъ полезное.

Итакъ прежде всего изложимъ здѣсь собственно Ксенофонтову апологію Сократа, а потомъ укажемъ въ ея дополненіе на нѣкоторыя Сократовы бесѣды въ видѣ примѣровъ на ученіе Сократа о добромъ въ смыслѣ полезнаго, именно въ томъ самомъ смыслѣ, на который Ксенофонтъ односторонне обратилъ свое вниманіе.

Ксенофонтъ въ своей апологіи Сократа („Воспоминанія о Сократѣ“ кн. I, гл. 1 и 2; кн. IV, гл. 8) приводитъ формальное обвиненіе Сократа, представленное народному суду со стороны драматическаго писателя Мелита, или Мелета, оратора Ликона и кожевеннаго торговца, вліятельнаго демагога Анита, ненавидѣвшихъ Сократа за тѣ обличенія, которыми онъ преслѣдовалъ ихъ дѣйствія. Но Ксенофонтъ приводитъ это обвиненіе со словъ другихъ, потому что самъ онъ въ это время

предводительствовалъ войскомъ десяти тысячъ грековъ, помогавшимъ Киру Младшему противъ его брата, персидскаго царя Артаксеркса Мнемона (въ 399 г. до Р. Х.). Это войско совершило знаменитое отступленіе „ἀνάβασις“ изнутри Азіи назадъ въ Грецію.

Приведемъ здѣсь, по Ксенофонту, какъ самое обвиненіе Сократа, такъ и все относящееся до этого процесса.

Часто я удивлялся (говоритъ Ксенофонтъ), какими доводами обвинители Сократа убѣдили аѳинянъ, будто Сократъ достоинъ смерти, потому что самое обвиненіе противъ него было приблизительно такое: „Сократъ дѣйствуетъ противно законамъ, во-первыхъ, тѣмъ, что онъ не признаетъ боговъ, признанныхъ государствомъ, и вмѣсто нихъ вводитъ чуждыхъ ему боговъ, а также тѣмъ, что онъ развращаетъ юношей“.

Что касается перваго пункта обвиненія—чѣмъ, спрашивается, могли они это доказать? Вѣдь, какъ извѣстно, онъ довольно часто приносилъ жертвы отчасти дома, отчасти на публичныхъ жертвенникахъ города; не тайна также и то, что онъ пользовался мантикою (искусствомъ предсказанія будущаго). Много, конечно, шумѣли о томъ, что Сократъ обыкновенно разсказывалъ, какъ божество сообщаетъ ему свои указанія, такъ что отсюда, кажется, и вывели сказанное обвиненіе противъ Сократа, будто онъ вводитъ новыя божества. Но этимъ онъ вводилъ такъ же мало новаго, какъ и всѣ другіе, которые съ полною вѣрою въ мантику пользуются птицами, звуками, знаменіями и жертвами; вѣдь и эти люди полагаютъ, что не птицы знаютъ полезное для спрашивающихъ, но что черезъ нихъ боги указываютъ полезное; такъ же думалъ и Сократъ. Правда, большинство людей выражаются такимъ образомъ, какъ будто они получаютъ поученія и предостереженія отъ птицъ и т. п.; Сократъ же говорилъ именно такъ, какъ онъ думалъ: онъ говорилъ, что ему указанія ниспосылаетъ божество. И многимъ изъ своихъ друзей онъ совѣтовалъ дѣлать то, не дѣлать того, такъ какъ божество дало ему на то указаніе. И тѣмъ, кто его слушался, это служило на пользу; тѣ же, кто его не слушались, потомъ раскаивались. Да и кто, въ самомъ дѣлѣ, не согласится съ тѣмъ, что Сократъ не желалъ казаться близкимъ людямъ ни полоумнымъ, ни хвасту-

номъ? А онъ навѣрное показался бы тѣмъ и другимъ, если бы, совѣтуя указываемое божествомъ, оказывался затѣмъ лжецомъ. Поэтому ясно, что онъ не занимался бы прорицаніями, если бы не имѣлъ твердой вѣры въ то, что они исполнятся. Но кто могъ бы обратиться съ этой вѣрой къ какому-либо другому существу кромѣ божества? Если же онъ вѣрилъ въ боговъ, то какъ онъ могъ сказать, что боги не существуютъ?

Напротивъ, онъ слѣдующимъ образомъ поступалъ съ близкими ему людьми: въ необходимомъ онъ совѣтовалъ дѣйствовать такъ, какъ, по ихъ мнѣнію, можетъ быть сдѣлано наилучше: но относительно неизвѣстнаго совѣтовалъ послать спросить оракуловъ, дѣлать ли?

Онъ говорилъ, что въ мантикѣ нуждаются намѣревающіеся хорошо управлять своимъ домомъ или государствомъ, но — какъ сдѣлаться искуснымъ плотникомъ, кузнецомъ, земледѣльцемъ, начальникомъ или искуснымъ ревизоромъ работъ, или искуснымъ счетчикомъ, правителемъ, командующимъ войсками, — все это, по его мнѣнію, должно быть изучено и изслѣдовано самимъ умомъ человѣка. Но самое важное во всѣхъ этихъ познаніяхъ боги оставили за собой, и изъ этого ничего неизвѣстно людямъ. Такъ, хорошо обработавшему ниву неизвѣстно, кто будетъ собирать съ нея плоды; тому, кто хорошо устроилъ свой домъ, неизвѣстно, кто будетъ въ немъ жить; полководцу неизвѣстно, полезно ли ему командовать войскомъ; политику неизвѣстно, полезно ли для него стоять во главѣ государства; женившемуся на красавицѣ, чтобы быть счастливымъ, неизвѣстно, не черезъ нее ли будетъ онъ мучиться; пріобрѣвшему могущественныхъ въ городѣ союзниковъ неизвѣстно, не черезъ нихъ ли онъ лишится города. Люди, признающіе, что ничего въ этомъ нѣтъ божескаго, а все это есть дѣло человѣческаго разума, по его словамъ, безумствуютъ. Безумствуютъ также, — говорилъ онъ, — спрашивающіе боговъ о томъ, что боги дали людямъ различать, когда они тому научатся; напримѣръ, еслибы кто спрашивалъ, лучше ли взять для лошадей человѣка, умѣющаго держать возжи, или неумѣющаго; лучше ли взять на корабль умѣющаго имъ править, или неумѣющаго; вообще все, что можно узнать, сосчитавши или измѣривши, или взвѣсивши.

Онъ полагалъ, что спрашивающіе объ этомъ боговъ по-

ступаютъ незаконно, преступно и говорилъ: чему мы можемъ научиться, тò должно изучать; а чтò неизвѣстно человѣку, о томъ слѣдуетъ пытаться узнать отъ боговъ черезъ мантику, такъ какъ боги открываютъ истину тѣмъ, къ кому они милостивы.

Но кромѣ того Сократъ всегда былъ на виду, потому что съ утра онъ отправлялся на прогулки и въ гимназіи, а когда площадь наполнялась народомъ, былъ видѣнъ тамъ, да и остальную часть дня всегда былъ тамъ, гдѣ могло собраться наибольше людей.

Тамъ онъ почти все время говорилъ, и желающіе могли слушать его. Но никто никогда не видѣлъ и не слышалъ Сократа, дѣлающимъ или говорящимъ что-либо безбожное, нечестивое или безнравственное; и о природѣ вещей онъ говорилъ не какъ бòльшая часть другихъ и не разсматривалъ, какъ произошелъ такъ-называемый „космосъ“ и по какимъ законамъ происходитъ каждое небесное явленіе; мало того, размышляющихъ объ этомъ онъ приравнивалъ къ безумцамъ. Сократъ прежде всего смотрѣлъ, приступаютъ ли они къ размышленію объ этомъ, убѣдившись, что достаточно уже знаютъ человѣческое, или же они, оставивъ человѣческое и разсматривая божественное, думаютъ, что поступаютъ кàкъ поступать слѣдуетъ.

Онъ даже находилъ страннымъ, что для нихъ неясно, что человѣку невозможно изслѣдовать это, потому что даже очень славящіеся говореніемъ объ этихъ предметахъ излагаютъ ихъ неодинаково другъ съ другомъ и относятся одинъ къ другому подобно безумцамъ.

Сократъ наблюдалъ у нихъ и слѣдующее: какъ изучающіе человѣческое полагаютъ, что изученное сдѣлаютъ и для себя, и для кого пожелаютъ, то такъ ли изслѣдующіе божеское надѣются, доискавшись, чтò и по какимъ законамъ происходитъ, сдѣлать, когда пожелаютъ, и вѣтеръ, и дождь, и времена года и проч., если они нуждаются въ чемъ-либо подобномъ, или же, напротивъ, ничего подобнаго они не ожидаютъ и достаточно для нихъ знать только, кàкъ все это происходитъ?

Такъ говорилъ Сократъ о лицахъ, занимавшихся этими вопросами. Самъ же онъ всегда разсуждалъ только о человѣ-

ческомъ, разбирая, что̀ благочестиво и что̀ нечестиво, что̀ прекрасно и что̀ дурно, что̀ праведно и справедливо, и что́ неправедно и несправедливо, что̀ благоразуміе и что̀ безуміе, что̀ мужество, храбрость и что̀ трусость, что̀ государство и что̀ гражданинъ, что̀ управленіе людьми и что̀ способный правитель и т. д. Знающихъ эти предметы онъ считалъ людьми прекрасными и добрыми, а незнающихъ можно, по его мнѣнію, вполнѣ справедливо назвать рабскими душами.

Впрочемъ не удивительно, что судьи погрѣшили въ томъ, о чемъ неизвѣстно было, какъ думалъ Сократъ; но какъ не удивляться тому, что они не обратили вниманія на то, что̀ всѣ знали?

Онъ былъ убѣжденъ, что и заботятся боги о людяхъ далеко не такъ, какъ думаетъ то большинство, которое полагаетъ, что боги одно знаютъ, другого не знаютъ. Сократъ былъ того мнѣнія, что боги знаютъ все: и то, что̀ говорится, и то, что̀ дѣлается, и то, что̀ замышляется втайнѣ; что боги всевѣдущи и даютъ человѣку указанія обо всемъ человѣческомъ.

Поэтому-то я удивляюсь, какимъ образомъ аѳиняне повѣрили, что нечестиво мыслитъ о богахъ Сократъ, тотъ человѣкъ, который никогда ничего нечестиваго, безбожнаго не сказалъ и не сдѣлалъ, а поступалъ и говорилъ такъ, что если бы подобное говорилъ и дѣлалъ кто-либо иной, то навѣрное считали бы его благочестивѣйшимъ человѣкомъ.

Быть можетъ, кто-нибудь подумаетъ, что Сократъ оказался лжецомъ относительно божества, такъ какъ онъ говорилъ, что божество напередъ дѣлаетъ ему указанія, что̀ онъ долженъ дѣлать и чего не долженъ, а между тѣмъ судьи присудили его къ смертной казни.

Пусть же онъ сперва подумаетъ о томъ, что Сократъ въ это время былъ уже въ такомъ возрастѣ (по свидѣтельству Діогена Лаэртскаго, ему было семьдесятъ лѣтъ), что онъ все равно умеръ бы если не тогда, то немногимъ позже; затѣмъ, что этимъ Сократъ освободился отъ самаго тяжелаго періода жизни, когда ослабѣваютъ умственныя силы людей. Вмѣсто этого Сократъ стяжалъ славу, выказавъ величіе души.

Свою защиту высказалъ онъ съ величайшею правдивостью, величайшею свободою и величайшею правдою и справедли-

востью; а смертный приговоръ выслушалъ съ величайшею кротостью и величайшимъ мужествомъ. Признано, что ни одинъ еще человѣкъ, о комъ сохранилось воспоминаніе, не перенесъ смерти такъ величественно.

Послѣ приговора ему нужно было прожить еще тридцать дней, такъ какъ въ этотъ мѣсяцъ пришлись Делійскія празднества (въ честь Феба, Аполлона), а законъ не дозволялъ публичной казни, пока праздничное посольство не возвратится въ Аѳины изъ Делоса.

Это мѣсто въ „Воспоминаніяхъ о Сократѣ“ переводчикъ этого Ксенофонтова сочиненія на русскій языкъ г. Янчевецкій поясняетъ такимъ замѣчаніемъ: „рѣчь идетъ о праздникахъ, такъ-называемыхъ Деліяхъ, на которые черезъ каждые четыре года іонійскіе города посылали на о-въ Делосъ (одинъ изъ Цикладскихъ острововъ) ѳеоріи, торжественныя посольства съ хорами, состоявшими изъ лучшихъ пѣвцовъ города. Установленіе этого обычая принадлежитъ древнѣйшему времени и посвящено воспоминанію избавленія Тезеемъ о-ва Крита отъ чудовища минотавра. Аѳинское посольство отправлялось на кораблѣ „Ѳеорисъ“ или „Деліасъ“, на томъ самомъ, на которомъ ѣздилъ Тезей. На все время путешествія въ Аѳинахъ пріостанавливалось дѣйствіе уголовныхъ законовъ, и потому Сократъ долженъ былъ тридцать дней ожидать исполненія смертнаго приговора“.

Въ это время (т.-е. во время заключенія Сократа въ темницѣ) всѣ близкіе Сократу увидѣли, что онъ жилъ нисколько не иначе, какъ и въ прежнее время, а между тѣмъ въ прежнее время онъ постоянно заслуживалъ всеобщее удивленіе своимъ спокойствіемъ и душевною свѣтлостью.

Въ самомъ дѣлѣ, кто могъ умереть лучше, чѣмъ онъ? Какая смерть можетъ быть прекраснѣе, и при какой смерти можно было бы умереть лучше? Да и какая смерть можетъ быть счастливѣе величественной, и какая болѣе пріятна для боговъ, чѣмъ смерть счастливая?

Я разскажу (говоритъ далѣе Ксенофонтъ), что слышалъ о немъ отъ Гермогена (одного изъ учениковъ Сократа). Онъ разсказывалъ слѣдующее: когда Мелитъ подалъ обвиненіе противъ Сократа, то онъ, Гермогенъ, видя, что Сократъ гораздо

болѣе бесѣдуетъ о чемъ другомъ, чѣмъ о своемъ процессѣ, напомнилъ ему, что слѣдуетъ подумать о своей защитѣ. Но Сократъ отвѣчалъ: „развѣ ты не согласенъ съ тѣмъ, что я всю жизнь провелъ въ размышленіи объ этомъ?“ На вопросъ Гермогена, въ какомъ именно размышленіи? Сократъ отвѣчалъ, что онъ все время ничѣмъ другимъ не занимался, какъ только изслѣдовалъ справедливое и несправедливое, дѣйствовалъ справедливо и воздерживался отъ несправедливаго; что это онъ считаетъ лучшимъ приготовленіемъ къ защитѣ.

Тогда Гермогенъ снова спросилъ его: „Сократъ, развѣ ты не знаешь, что аѳинскіе судьи, увлекаясь рѣчами, погубили многихъ ни въ чемъ невинныхъ и оправдали многихъ виновныхъ?“

„Гермогенъ!“ отвѣчалъ Сократъ: „увѣряю тебя, что когда я началъ обдумывать защитительную рѣчь къ судьямъ, мое божество (το δαιμόνιον) воспротивилось этому“.

Гермогенъ сказалъ: „это очень удивительно!“

„Ты удивляешься тому, замѣтилъ Сократъ, что богъ (θεῷ) находитъ лучшимъ, чтобы я уже теперь окончилъ мою жизнь? Развѣ ты не знаешь, что до сихъ поръ я никому не уступалъ въ жизни лучшей и болѣе пріятной? Я полагаю, что наилучше живутъ тѣ, кто особенно старается быть прекраснымъ человѣкомъ, а наиболѣе пріятно живутъ тѣ, кто болѣе и болѣе сознаетъ, что дѣлается лучше“.

„До настоящаго времени я чувствовалъ, что это мнѣ удается, и, встрѣчаясь съ другими и сравнивая себя съ ними, я постоянно былъ такого о себѣ мнѣнія. Не только я самъ, но и мои друзья постоянно были такого же мнѣнія обо мнѣ, и не потому что они меня любятъ, но потому что они думали, что въ моемъ обществѣ сами дѣлаются лучше. Если же я проживу дольше, то, быть можетъ, мнѣ придется заплатить дань старости: меньше видѣть и слышать, хуже понимать, изучать съ большею трудностью и сдѣлаться забывчивѣе, вообще стать ниже тѣхъ, выше которыхъ я былъ прежде. Еслибы я этого не сознавалъ, то не стоило бы и жить такою жизнью; но когда я сознаю, то развѣ не придется жить хуже и съ меньшею пріятностью?“

„Сверхъ того, если я умру невинно, то это навлечетъ стыдъ на тѣхъ, кто погубилъ меня, потому что если позорно быть

несправедливымъ, то развѣ не позорно дѣлать что бы то ни было несправедливо? Но что можетъ быть постыднаго для меня въ томъ, что другіе въ отношеніи меня не въ состояніи ни знать справедливости, ни поступать справедливо. Я вижу также, что и по отношенію къ прежде жившимъ людямъ, какъ къ обидчикамъ, такъ и къ обиженнымъ, неодинаковая слава остается у потомковъ. И я увѣренъ, что если я умру теперь, то получу признательность не одинаковую съ моими убійцами; что всегда будутъ за меня тѣ свидѣтельства, что я никогда никого не обидѣлъ и не сдѣлалъ хуже, но всегда старался сдѣлать лучшими тѣхъ, кто приходилъ въ общеніе со мной".

Такъ говорилъ онъ Гермогену и другимъ.

Такимъ образомъ старался Ксенофонтъ защитить своего учителя отъ перваго пункта его обвиненія, т.-е. обвиненія въ безбожіи, нечестіи, именно въ непочитаніи отечественныхъ боговъ и въ вѣрѣ вмѣсто нихъ въ какое-то чужое, вымышленное имъ божество, будто бы дающее ему указанія прямо,— чего ему не слѣдуетъ дѣлать, а слѣдовательно косвенно, что ему должно дѣлать. Объ этомъ-то божествѣ, которое самъ Сократъ называлъ *демономъ* (δαιμόνιον) и говоритъ здѣсь Ксенофонтъ, а впослѣдствіи и Платонъ въ своей „Апологіи" Сократа. Вотъ почему я нахожу умѣстнымъ изложить здѣсь весьма справедливое, какъ согласное съ фактами, ясное и подробное объясненіе этого Сократова демона, предложенное *Целлеромъ* (*Zeller*, „Die Philosophie der Griechen", zweiter Theil, 1889).

„Мы видимъ (говоритъ Целлеръ), какъ работающій внутри, въ глубинѣ своей, философскій геній Сократа то теряется при этой работѣ до безчувственности ко всѣмъ внѣшнимъ впечатлѣніямъ, то высказывается въ загадочныхъ предчувствіяхъ, представляющихся ему въ бодрственномъ его состояніи (наяву), какъ нѣчто ему чуждое; съ такимъ то напряженіемъ (своихъ умственныхъ силъ) боролся онъ самъ съ собою, чтобы уяснить себѣ все, что его волновало. Но насколько при такомъ его состояніи все еще оставалось у него чувствованій и побужденій, которыя онъ находилъ въ себѣ самомъ, и на которыя онъ добросовѣстно обращалъ свое вниманіе, не будучи однакоже въ состояніи объяснить себѣ ихъ изъ своей сознатель-

ной умственной жизни,—въ немъ возникла вѣра въ божественныя откровенія, которыми онъ пользуется, наслаждается. Сократъ не только былъ убѣжденъ вообще, что онъ состоитъ въ услуженіи у божества, но онъ вѣрилъ также, что оно открываетъ ему свою волю, рядомъ съ публичными оракулами, еще и посредствомъ сновидѣній, но въ особенности посредствомъ того, ему собственно свойственнаго образа высшаго вдохновенія, которое извѣстно подъ именемъ Сократова *демона*".

Различнымъ образомъ толковали значеніе этого Сократова демона; но, упоминая вообще объ этихъ толкованіяхъ, Целлеръ говоритъ: „мы можемъ обойтись безъ всякихъ такихъ толкованій съ тѣхъ поръ, какъ Шлейермахеръ (одинъ изъ знаменитѣйшихъ нѣмецкихъ теологовъ и философовъ, умершій въ 1834 г.) въ своемъ изданіи твореній Платона (*Schleiermacher*, „Platon's Werke") при общемъ одобреніи способнѣйшихъ критиковъ показалъ, что подъ демономъ въ смыслѣ Сократовомъ слѣдуетъ понимать вообще не какого-либо генія, духа, не какое-либо личное существо, а лишь неопредѣленно какой-то демоническій голосъ, высшее откровеніе. Въ самомъ дѣлѣ нѣтъ ни одного мѣста въ сочиненіяхъ Ксенофонта и Платона, гдѣ бы шла рѣчь о сношеніяхъ Сократа съ демономъ, а говорится только о божественномъ или демоническомъ знаменіи, о голосѣ, который слышится Сократу, о чемъ-то демоническомъ нѣчто ему возвѣщающемъ. А это значитъ только, что онъ сознавалъ внутри себя нѣкое откровеніе; но какъ производилось это откровеніе, и кто былъ его ближайшимъ виновникомъ, это вовсе оставляется нерѣшеннымъ этими сказаніями, и такая именно ихъ неопредѣленность показываетъ съ достаточною ясностью, что ни Сократъ, ни его ученики не образовали себѣ точнаго объ этомъ представленія. Далѣе, это откровеніе всегда касается только опредѣленныхъ поступковъ и выражается, по свидѣтельству Платона, лишь какъ запретъ (отрицательно): демонъ удерживаетъ философа отъ того, чтобы сказать или сдѣлать что-либо и только косвенно возвѣщаетъ также и то, что́ слѣдуетъ дѣлать (положительно), какъ нѣчто хорошее, незапрещаемое; равнымъ образомъ косвенно это откровеніе поставляетъ Сократа въ состояніе, въ возможность давать совѣты также и своимъ пріятелямъ, если оно не препятствуетъ Сократу дать явное

или молчаливое согласіе свое на исполненіе задуманнаго ими".

„Демоническій голосъ является вообще какъ форма, которую принимало чувствованіе живое, но не развитое до яснаго сознанія его основаній,—чувствованіе, что извѣстный поступокъ не согласенъ съ собственнымъ сознаніемъ Сократа. Поступки, которые имѣло въ виду это чувствованіе, могли быть впрочемъ весьма различны по своему содержанію и значеніямъ, и столько же различны должны были быть внутренніе процессы и мотивы, изъ которыхъ возникло это чувствованіе. Это могло быть нравственное опасеніе, которое неотступно овладѣваетъ чувствованіемъ философа, не восходя однакоже въ немъ до яснаго сознанія; это могло быть опасеніе за послѣдствія сдѣланнаго шага,—опасеніе, нерѣдко возникающее въ опытномъ наблюдателѣ людей, отношеній и обстоятельствъ, прежде чѣмъ ему становится возможнымъ отдать себѣ отчетъ въ основаніяхъ своего предчувствія; извѣстный поступокъ, который самъ по себѣ не былъ ни безнравственъ, ни нецѣлесообразенъ, могъ быть противенъ Сократову чувствованію лишь потому, что онъ не гармонировалъ со свойственнымъ ему образомъ жизни и дѣятельности; при незначительныхъ поводахъ могли подѣйствовать всѣ тѣ неисчислимыя вліянія и побужденія, которыя тѣмъ болѣе дѣйствуютъ на наше расположеніе духа и на наши рѣшенія, чѣмъ менѣе предметъ предлагаетъ намъ ясныя, реальныя основанія для нашей рѣшимости. Поэтому демонъ справедливо сводится къ внутреннему голосу индивидуальнаго такта, ибо словомъ: „тактъ", означаемъ мы вообще чувствованіе того, что прилично въ словахъ и дѣлахъ въ самыхъ разнообразныхъ жизненныхъ отношеніяхъ, какъ въ маломъ, такъ и въ великомъ".

„Это чувствованіе уже съ раннихъ лѣтъ ощущалъ въ себѣ Сократъ съ необыкновенною силою, и современемъ оно развилось у него до такой вѣрности, что рѣдко или, какъ онъ самъ думалъ, никогда не обманывало его какими-либо нежданными послѣдствіями. Однакоже отъ его собственнаго сознанія скрывалось психологическое происхожденіе сказаннаго ощущенія; уже съ самаго начала оно приняло для него видъ чуждаго воздѣйствія на него высшаго откровенія, оракула. Какъ въ этомъ обнаруживается сила, съ которою еще господствовали надъ Со-

кратомъ вѣрованія его народа, такъ предѣлъ его познаванія является уже въ томъ, что вообще тѣ чувствованія, основанія которыхъ онъ не изслѣдовалъ, могли пріобрѣсть надъ нимъ такую непреоборимую власть. Съ другой стороны, въ томъ, что демонъ (тамъ, гдѣ онъ высказывается) выступаетъ на мѣсто разныхъ знаменій и предзнаменованій, — справедливо видитъ Гегель знакъ того, что рѣшеніе, которое въ видѣ греческихъ оракуловъ было поставлено въ зависимость отъ внѣшнихъ явленій, теперь перенесено было внутрь человѣка; и если при этомъ придается такое высокое значеніе и такимъ предчувствіямъ, которыя не въ состояніи привести къ ясному рѣшенію; если въ нихъ прямо признается откровеніе божества, то этимъ доказывается, что умъ, духъ началъ заниматься самъ собою такимъ образомъ, какъ это до тѣхъ поръ было чуждо грекамъ, и началъ также обращать вниманіе на тò, чтò происходитъ въ немъ самомъ. Власть, которую съ раннихъ поръ пріобрѣли надъ Сократомъ эти чувствованія, благоговѣніе, съ которымъ уже тогда онъ прислушивался къ своему внутреннему голосу, — все это дозволяетъ намъ заглянуть вглубь необыкновенной натуры Сократа; мы открываемъ уже въ юношѣ задатокъ того, какимъ онъ будетъ въ возмужаломъ возрастѣ, а именно: человѣкомъ, для котораго самою настойчивою жизненною задачею было самопознаніе,—человѣкомъ, для котораго необходимою потребностью были безпрестанное наблюденіе надъ своимъ нравственнымъ и умственнымъ состояніемъ, анализъ, разложеніе своихъ представленій и поступковъ, выясненіе ихъ внутренняго качества и испытаніе ихъ достоинства. Но такое же умственное направленіе проявляется для насъ въ другой особенности Сократа, столь изумляющей его современниковъ. Если онъ по временамъ углублялся въ свои мысли до безчувствія ко всему происходящему вокругъ него; если онъ, при встрѣтившемся ему случаѣ, не заботясь о господствующихъ правахъ и обычаяхъ, шелъ своею дорогою; если во всемъ его существѣ проявлялось иногда далеко простирающееся равнодушіе къ внѣшнему, одностороннее предпочтеніе цѣлесообразнаго прекрасному,—то и эти черты объясняются для насъ тѣмъ значеніемъ, какое имѣли для него занятіе самимъ собой, уединенная работа мысли и свободное, независимое отъ чужого суж-

денія самоопредѣленіе. Какъ ни странно для насъ найти здѣсь соединенными въ одномъ лицѣ прозу разсудочнаго человѣка и мечтательность человѣка вдохновеннаго, но и то, и другое сводится въ концѣ концовъ къ одному общему имъ основанію: именно тѣ, чѣмъ отличается Сократъ уже въ своей личной дѣятельности отъ своихъ единоплеменниковъ,—его углубленіе внутрь самого себя, которое столь страннымъ образомъ дѣйствовало на его современниковъ, и вслѣдствіе котораго въ самомъ дѣлѣ совершалось впервые непоправимое нарушеніе пластическаго единства греческой жизни".

Въ защиту Сократа отъ второго пункта обвиненія его, именно въ развращеніи юношей, Ксенофонтъ говоритъ слѣдующее:

Точно также для меня кажется удивительнымъ убѣжденіе нѣкоторыхъ, будто Сократъ развращалъ юношей, тотъ Сократъ, который, кромѣ сказаннаго, былъ, во-первыхъ, самый воздержный человѣкъ въ чувственности и въ пищѣ; во-вторыхъ, былъ самый выносливый и зимой, и лѣтомъ, и въ перенесеніи всякихъ трудовъ; наконецъ онъ такъ пріучилъ себя къ скромнымъ желаніямъ, что, располагая чрезвычайно малымъ, былъ совершенно доволенъ. Какъ же Сократъ, будучи такимъ, могъ дѣлать другихъ нечестивыми, преступниками противъ законовъ, чревоугодниками, мало способными къ труду? Напротивъ, онъ многихъ людей удержалъ отъ этихъ пороковъ, побуждая ихъ стремиться къ добродѣтели и внушая надежду, что путемъ самонаблюденія человѣкъ становится прекраснымъ и добрымъ. Да онъ никогда и не вызывался быть учителемъ, а только, будучи очевидно таковымъ, давалъ поводъ своимъ собесѣдникамъ надѣяться, что, подражая Сократу, они сами будутъ такими же, какъ онъ.

Не пренебрегалъ онъ и собственнымъ тѣломъ и не хвалилъ небрежныхъ. Онъ осуждалъ и изнуреніе себя чрезмѣрнымъ трудомъ, и обжорство, и только то насыщеніе признавалъ правильнымъ, когда желудокъ принимаетъ пищу съ удовольствіемъ. Эта привычка, по словамъ Сократа, достаточно соотвѣтствуетъ требованіямъ здоровья и вмѣстѣ съ тѣмъ не стѣсняетъ заботъ о душѣ.

Далѣе: Сократъ не былъ изнѣженъ или прихотливъ въ одеждѣ, обуви или въ чемъ либо подобномъ; не дѣлалъ онъ своихъ послѣдователей и любостяжательными; вообще онъ удерживалъ ихъ отъ прихотей, и самъ не бралъ денегъ съ лицъ,

жадно его слушавшихъ. Воздерживаясь отъ всего этого, онъ полагалъ, что заботится о своей свободѣ, и тѣхъ людей, которые берутъ плату за свои бесѣды, называлъ самопоработителями, потому что они обязываютъ себя непремѣнно вести бесѣды съ тѣми лицами, отъ которыхъ получили плату. Онъ удивлялся, если кто-либо, оповѣщая добродѣтель, беретъ за это деньги, не понимая, что онъ получитъ огромный выигрышъ въ пріобрѣтеніи хорошаго друга, и какъ будто боится, чтобы тотъ, кто сталъ прекраснымъ и добрымъ, не питалъ къ нему признательности за эту услугу.

Сократъ никогда никого ни о чемъ подобномъ не оповѣщалъ. Онъ думалъ, что его собесѣдники, усвоивъ себѣ его убѣжденія, всю жизнь будутъ преданными друзьями, какъ по отношенію къ нему, такъ и между собой. Какимъ же образомъ такой человѣкъ могъ развращать юношей? Развѣ уже и стремленіе къ добродѣтели есть средство къ развращенію?

„Но (говоритъ обвинитель) вѣдь Сократъ внушалъ своимъ слушателямъ презрѣніе къ установленнымъ государствомъ законамъ, такъ какъ доказывалъ имъ, что нелѣпо назначать правителя государствомъ посредствомъ бобовъ (чернаго и бѣлаго цвѣта, замѣненныхъ впослѣдствіи камешками такихъ же цвѣтовъ), когда не желаютъ имѣть кормчаго, избраннаго такимъ же образомъ, или архитектора, флейтиста и т. д., хотя ихъ ошибки приносятъ гораздо менѣе вреда, чѣмъ ошибки правителей. Такія мысли внушали слушателямъ презрѣніе къ установленному государственному устройству и вызывали ихъ на насиліе“.

Но я полагаю (продолжаетъ Ксенофонтъ), что человѣкъ благоразумный и считающій себя въ состояніи убѣждать согражданъ въ *полезномъ*, менѣе всего способенъ къ насилію. Онъ знаетъ, что насиліе связано съ ненавистью и опасностью, тогда какъ убѣжденіемъ то же самое достигается безопасно и дружелюбно. И дѣйствительно, человѣкъ, надъ которымъ кѣмъ-либо было совершено насиліе ощущаетъ ненависть, тогда какъ человѣкъ, убѣжденный кѣмъ-либо, ощущаетъ любовь къ нему, какъ бы къ тому обязанный. Слѣдовательно насиліе не принадлежитъ къ такого рода поступкамъ, которые свойственны людямъ мудрымъ, а, напротивъ, людямъ неразумнымъ.

Кромѣ того, человѣкъ, рѣшающійся на насиліе, нуждается въ достаточномъ числѣ помощниковъ, тогда какъ человѣкъ, способный убѣждать, не нуждается въ нихъ вовсе: онъ одинъ можетъ убѣдить. Такимъ людямъ рѣже всего приходится убивать другихъ: ибо кто сочтетъ за лучшее убить человѣка, чѣмъ пользоваться имъ живымъ и послушнымъ?

„Но собесѣдниками Сократа (говоритъ обвинитель) были Критій и Алкивіадъ, которые причинили государству много зла. Критій былъ самый жадный, корыстолюбивый и самый жестокій изъ всѣхъ олигарховъ, а Алкивіадъ — самый необузданный и самый разрушительный изъ всѣхъ демократовъ“.

Я не стану оправдывать этихъ людей (говоритъ Ксенофонтъ), если они причинили государству какое-либо зло; я разскажу только, как произошло ихъ сближеніе съ Сократомъ. По своему характеру оба они были самые честолюбивые изъ всѣхъ аѳинянъ. Они желали, чтобы все дѣлалось черезъ нихъ, и чтобы имя ихъ славилось болѣе всѣхъ. Въ то же время они знали, что Сократъ, жившій въ полномъ довольствѣ на самыя ничтожныя средства и воздерживавшійся отъ всякихъ прихотей, вмѣстѣ съ тѣмъ такъ управлялъ своими собесѣдниками въ теченіе разговора, какъ хотѣлъ.

Если они видѣли это, и если они были таковы, какъ сказано, то скажетъ ли кто-нибудь, что эти люди стремились къ сообществу съ Сократомъ, потому что искали его образа жизни и его благоразумія, а не потому, что надѣялись, что послѣ сообщества съ нимъ и сами сдѣлаются людьми вполнѣ способными на слово и дѣло? Я полагаю, что если бы божество предоставило имъ или цѣлый вѣкъ жить, какъ жилъ Сократъ, или умереть, они предпочли бы послѣднее. Это обнаружилось въ ихъ поступкахъ, ибо лишь только они пришли къ мысли о собственномъ превосходствѣ надъ другими—тотчасъ отпали отъ Сократа и занялись политикой.

Быть можетъ, скажутъ, что Сократу слѣдовало учить своихъ слушателей политикѣ не прежде, чѣмъ здравомыслію, благоразумію. Я не стану возражать противъ этого, но знаю, что всякій учитель выставляетъ себя передъ своими учениками, чтобы показать имъ, какъ онъ самъ дѣлаетъ тѣ, чему учитъ. Знаю также, что и Сократъ выказывалъ себя передъ своими собесѣдниками

прекраснымъ и добрымъ и превосходно разсуждающимъ о добродѣтели и о другихъ человѣческихъ вопросахъ. Знаю, что и эти люди, пока находились при Сократѣ, были здравомыслящи, и не потому, чтобы боялись наказаній или побоевъ со стороны Сократа, но потому что такой образъ дѣйствій считали тогда лучшимъ. Быть можетъ, многіе изъ тѣхъ, кто считаетъ себя философомъ, скажутъ на это, что никогда праведный и справедливый человѣкъ не сдѣлается неправеднымъ и несправедливымъ, разумный—необузданнымъ, и что во всѣхъ предметахъ знанія изучившій ихъ никогда не сдѣлается невѣждою. Но я не такъ думаю. Я вижу, что человѣкъ, не упражняющій своего тѣла, не въ состояніи выполнять физическихъ трудовъ; точно также человѣкъ, не развивающій своихъ душевныхъ способностей, не въ состояніи выполнять трудовъ умственныхъ, ибо онъ не можетъ дѣлать того, что̀ слѣдуетъ дѣлать, и не можетъ удержаться отъ того, отъ чего слѣдуетъ удерживаться.

Поэтому-то родители удаляютъ своихъ дѣтей отъ людей дурныхъ, хотя бы дѣти были хорошихъ правилъ, такъ какъ сообщество съ добрыми людьми служитъ развитію добродѣтели, а сообщество съ дурными—ея порчѣ. По моему мнѣнію, все прекрасное и доброе пріобрѣтается посредствомъ упражненія (а слѣдовательно теряется отъ неупражненія), такъ какъ въ одномъ и томъ же тѣлѣ, врожденныя душѣ человѣческой чувственныя стремленія, страсти влекутъ ее не къ здравомыслію (нравственной устойчивости), а къ скорѣйшей угодливости плоти и къ чувственнымъ удовольствіямъ.

Критій и Алкивіадъ, пока были при Сократѣ, съ его помощью могли сдерживать свои нехорошія влеченія; но они отпали отъ Сократа. Критій бѣжалъ въ Ѳессалію и тамъ вступилъ въ общество людей, которые скорѣе совершали беззаконіе, чѣмъ правосудіе; съ другой стороны Алкивіадъ, красота котораго привлекала многихъ женщинъ, человѣкъ, который, въ силу своего вліянія на Аѳины и на союзниковъ, былъ избалованъ многочисленными ловкими льстецами, котораго народъ высоко чтилъ, и который легко достигъ первенства въ государствѣ, сталъ пренебрегать собою точно такъ же, какъ перестаютъ упражняться въ своемъ искусствѣ атлеты, легко одерживающіе побѣды на гимнастическихъ состязаніяхъ.

Чтò же удивительнаго, если при такихъ обстоятельствахъ Критій и Алкивіадъ, надменные своимъ знатнымъ происхожденіемъ, гордившіеся своимъ богатствомъ, кичившіеся своимъ могуществомъ, избалованные обществомъ и при всемъ томъ жившіе долгое время вдали отъ Сократа,—чтò удивительнаго, если они оказались до крайности необузданными? И затѣмъ, если они въ чемъ погрѣшили, то неужели обвинитель вмѣнитъ это въ вину Сократу? А тò, что во время ихъ молодости, когда они, разумѣется, были чужды всякой разсудительности и сдержанности, Сократъ внушалъ имъ здравомысліе, обвинитель не находитъ достойнымъ никакой похвалы? Не такъ судятъ въ другихъ случаяхъ. Какой, напримѣръ, учитель, давшій хорошихъ учениковъ, подвергается обвиненію, если послѣдніе, поступивъ къ другому учителю, сдѣлаются хуже? Если у извѣстнаго отца сынъ, находясь въ обществѣ съ кѣмъ-либо, ведетъ себя хорошо, но впослѣдствіи, познакомившись съ кѣмъ-нибудь другимъ, дѣлается негодяемъ, то обвинитъ ли отецъ перваго сообщника? И не настолько ли хорошо онъ отзывается о первомъ, насколько его сынъ сдѣлался хуже у второго? Да и сами отцы, находясь вмѣстѣ съ сыновьями, не заслуживаютъ обвиненія въ проступкахъ дѣтей, если только сами поступаютъ разумно, хорошо.

Справедливо было бы точно также судить и о Сократѣ. Еслибы онъ самъ поступалъ въ чемъ-либо дурно, то, конечно, считался бы дурнымъ человѣкомъ; но если онъ самъ постоянно поступалъ разумно, хорошо, то на какомъ основаніи онъ будетъ заслуживать обвиненіе въ порокѣ, ему не присущемъ?

Пусть бы даже онъ самъ ничего дурного не дѣлалъ, но, видя дурные поступки другихъ, одобрялъ ихъ—тогда его по справедливости укоряли бы.

Напротивъ, Сократъ, видя, какъ Критій приступалъ къ Эвѳидему съ нечистыми намѣреніями, сперва удерживалъ его, а потомъ, видя, что Критій не бросаетъ своихъ намѣреній, Сократъ въ присутствіи многихъ сказалъ, что онъ, Критій, чувствуетъ въ себѣ нѣчто свинское.

Собственно учениками Сократа были: Критонъ, Херефонтъ, Херекратъ, Гермогенъ, Симія, Кевъ, Федондъ и другіе, которые бывали съ нимъ не для того, чтобы научиться произносить

рѣчи передъ народомъ (какъ дѣлали демагоги) или быть искусными въ судебномъ ораторствѣ, но для того, чтобы стать людьми прекрасными и добрыми и умѣть хорошо обращаться со своимъ домомъ, домашними, родными, друзьями, городомъ, согражданами и т. д. Изъ этихъ лицъ никто ни въ молодости, ни въ старости не сдѣлалъ ничего дурного и не заслужилъ въ этомъ обвиненія.

„Но“, скажетъ обвинитель, „Сократъ училъ оскорблять родителей. Онъ увѣрялъ, что дѣлаетъ своихъ собесѣдниковъ умнѣе ихъ отцовъ, и утверждалъ, что по закону (аттическому), если кто найдетъ своего отца сумасшедшимъ (именно безумно растрачивающимъ имущество), то можетъ связать его. Въ доказательство этого Сократъ говорилъ, что вполнѣ законно, чтобы тотъ, кто невѣжественнѣе, былъ связанъ тѣмъ, кто умнѣе“.

Напротивъ, Сократъ былъ того мнѣнія, что человѣка, связывающаго, сковывающаго другихъ за незнаніе, по справедливости, самого могутъ связать, сковать тѣ лица, которыя знаютъ ему неизвѣстное. Поэтому онъ часто разбиралъ, чѣмъ отличается незнаніе отъ безумія, сумасшествія; и, по его мнѣнію, связывать безумныхъ было бы *полезно*, какъ для самихъ безумцевъ, такъ и для ихъ друзей; а незнающимъ того, что̀ должно знать, слѣдуетъ учиться у знающихъ это.

„Но Сократъ“, говоритъ обвинитель, „доводилъ своихъ собесѣдниковъ до непочтительнаго отношенія не только къ родителямъ, но и къ другимъ родственникамъ, когда говорилъ, что родные не помогаютъ ни больнымъ, ни тѣмъ, которые судятся, но что первымъ помогаютъ врачи, а послѣднимъ— люди, умѣющіе вести процессы“.

Обвинитель продолжаетъ, будто Сократъ и относительно друзей выражался, что нѣтъ никакой *пользы* (ὄφελος) въ ихъ преданности, если они не могутъ помочь; Сократъ повторялъ, что только такіе друзья достойны уваженія, которые знаютъ что̀ слѣдуетъ и умѣютъ объяснить это; обвинитель говорилъ, что Сократъ, убѣждая молодыхъ людей въ наибольшей мудрости его самого и въ его умѣньи дѣлать и другихъ мудрыми, такъ настраивалъ своихъ собесѣдниковъ, что для нихъ другіе были ничто въ сравненіи съ Сократомъ.

Хотя мнѣ извѣстно (замѣчаетъ Ксенофонтъ), что Сократъ дѣйствительно говорилъ это относительно родителей, другихъ родственниковъ и относительно друзей, но съ прибавленіемъ, что по удаленіи души изъ тѣла, въ которой одной находится разумъ, люди какъ можно скорѣе удаляютъ съ глазъ тѣло самаго близкаго родственника. Онъ говорилъ также, что каждый человѣкъ въ своей жизни отъ собственнаго болѣе всего имъ любимаго тѣла самъ отнимаетъ негодное или поручаетъ это другому. Такимъ образомъ, собственные ногти, волосы, мозоли люди или сами снимаютъ, или предоставляютъ срѣзывать и выжигать врачамъ, терпя боль и мученія; даже считаютъ себя за это обязанными имъ платой. Все это Сократъ говорилъ не потому, чтобы онъ училъ зарывать живого отца, или чтобы человѣкъ себя же рѣзалъ; но, доказывая, что неразумное недостойно уваженія, онъ побуждалъ заботиться о наибольшемъ по возможности развитіи въ себѣ разумности и *полезности*, такъ чтобы человѣкъ, желающій пріобрѣсти къ себѣ уваженіе со стороны отца, брата или кого-либо другого, не оставался къ нимъ равнодушнымъ, полагаясь на родство, но чтобы старался быть полезнымъ тому, отъ кого ожидаетъ уваженія. Обвинитель говорилъ, что Сократъ, выбирая худшія мѣста изъ твореній знаменитѣйшихъ поэтовъ и пользуясь этими мѣстами, какъ свидѣтельствами, училъ своихъ собесѣдниковъ преступленіямъ и тиранніи. Напримѣръ, слѣдующее мѣсто изъ Гезіода: „дѣла позорнаго нѣтъ, и только бездѣйствіе позорно", Сократъ приводилъ въ томъ смыслѣ, будто поэтъ внушаетъ не отказываться ни отъ какого дѣла, ни несправедливаго, ни позорнаго. Но когда Сократъ заявлялъ, что быть работникомъ, труженикомъ *полезно* и хорошо, быть лѣнтяемъ вредно и дурно, что трудъ—хорошее дѣло, а лѣность—дурное, то онъ говорилъ, что человѣкъ, дѣлающій что-либо хорошее, работаетъ, а играющихъ въ кости или занимающихся чѣмъ-либо другимъ порочнымъ или предосудительнымъ, называлъ лѣнивцами (ничего не дѣлающими, праздными).

Такъ Сократъ, какъ говорилъ обвинитель, привелъ одно мѣсто изъ твореній Гомера, толкуя его въ томъ смыслѣ, будто поэтъ одобряетъ нанесеніе побоевъ простому народу и вообще бѣднымъ людямъ.

Сократъ говорилъ не такъ, и еслибы онъ былъ такихъ мыслей, то, по его же словамъ, его самого слѣдовало бы подвергнуть побоямъ; но онъ говорилъ, что людей *безполезныхъ* словомъ и дѣломъ и неспособныхъ помочь въ случаѣ надобности ни войску, ни городу, ни самому народу, особенно если они будутъ сверхъ того еще и дерзки, слѣдуетъ всячески обуздывать, хотя бы они и были очень богаты. Относительно Сократа извѣстно было, что это человѣкъ преданный народу и вообще человѣколюбивый. Принявъ въ свои ученики многихъ соотечественниковъ и иностранцевъ, онъ ни съ кого никогда не бралъ платы за ученіе и всѣхъ щедро надѣлялъ изъ того, чѣмъ владѣлъ (т.-е. изъ сокровищницы своихъ познаній). Сократъ доставлялъ славу своему отечеству, Аѳинамъ, болѣе чѣмъ, напримѣръ, лакедемонянинъ Лихасъ, прославившійся тѣмъ, что угощалъ иностранцевъ, пріѣзжавшихъ въ Лакедемонъ во время Гимнопедіи, ежегоднаго празднества въ честь спартанцевъ, павшихъ при Ѳиреѣ; Сократъ же цѣлую жизнь надѣлялъ всѣхъ желающихъ своими сокровищами и приносилъ имъ величайшую *пользу*, потому что отпускалъ отъ себя своихъ собесѣдниковъ, дѣлая ихъ лучшими. Поэтому Сократъ, будучи такимъ человѣкомъ, по моему мнѣнію, заслуживалъ у города скорѣе почести, чѣмъ смерти. И всякій, если станетъ судить по законамъ, придетъ къ такому же заключенію, потому что, по законамъ, смерть служитъ наказаніемъ для такого человѣка, который окажется воромъ, похитителемъ одежды, отрѣжетъ кошелекъ, проломаетъ стѣну, продастъ (свободнаго) въ рабство, ограбитъ храмъ и т. п., но отъ такихъ преступленій Сократъ особенно удерживался.

Передъ городомъ онъ также никогда не былъ виновенъ ни въ несчастномъ окончаніи войны, ни въ мятежѣ, ни въ измѣнѣ, ни въ какомъ-либо другомъ бѣдствіи. И въ частной жизни онъ никогда никого не лишилъ имущества и не впуталъ въ несчастье; даже упрека въ чемъ-либо подобномъ никогда не получалъ.

За что же ему было подлежать судебному обвиненію въ государственныхъ и вообще уголовныхъ преступленіяхъ (γραφῆ)? Вмѣсто непочтенія къ богамъ, какъ было написано въ обвинительномъ актѣ, онъ служилъ богамъ болѣе всѣхъ другихъ; вмѣсто развращенія юношей, что взводитъ на него обвинитель,

онъ удерживалъ своихъ учениковъ, имѣвшихъ дурныя наклонности, отъ этихъ наклонностей и обращалъ ихъ къ желанію возвыситься до той прекраснѣйшей и достойнѣйшей добродѣтели, на которой зиждется хорошее управленіе государствами и семействами. Какимъ же образомъ Сократъ при такой своей дѣятельности не заслуживалъ великихъ почестей отъ своего города?

Въ упомянутыхъ государственныхъ преступленіяхъ по двоякаго рода обвиненію и старался оправдать Сократа Ксенофонтъ въ той части своихъ „Воспоминаній о Сократѣ“, которую можно назвать собственно Ксенофонтовою апологіею, защитою Сократа.

Но этимъ Ксенофонтъ не ограничился, а дополнилъ свою защиту Сократа приведеніемъ многихъ такихъ отдѣльныхъ бесѣдъ и разсужденій Сократа, которыми, какъ бы въ примѣрахъ, наглядно доказывалось, что Сократъ не зло, не вредъ причинялъ всѣмъ, съ кѣмъ сходился, а, напротивъ, постоянно старался оказывать добро, благо, которое уже и здѣсь, въ изложеніи Сократовыхъ бесѣдъ, какъ и собственно въ своей апологіи Сократа, Ксенофонтъ прямо называетъ *пользою*, отождествляя эти слова. Такъ онъ посмотрѣлъ на ученіе Сократа, опредѣляя въ этомъ общемъ, а не въ особенномъ нравственномъ смыслѣ доброе какъ *полезное* единичному человѣку, обществу и государству.

Такъ въ третьей главѣ первой книги Ксенофонтъ сообщаетъ о Сократѣ слѣдующее: теперь я укажу, насколько припомню, какимъ образомъ, на мой взглядъ, Сократъ былъ *полезенъ* своимъ ученикамъ съ одной стороны собственнымъ примѣромъ, съ другой—своими разсужденіями. Извѣстно, что онъ, по отношенію къ богамъ, поступалъ и говорилъ такъ, какъ отвѣтила Пиѳія на вопросъ: „какъ слѣдуетъ поступать съ жертвами, съ почтеніемъ предковъ и т. п.“. Пиѳія вѣщала, что *поступающіе по законамъ страны поступаютъ благочестиво.* Такъ Сократъ и самъ поступалъ, и другимъ совѣтовалъ. Молился онъ богамъ просто о подаяніи *добра, блага* (ἀγαθά), предполагая, что боги лучше знаютъ, въ чемъ оно состоитъ; относительно же тѣхъ, что молятся о подаяніи золота, серебра, власти и тому подобнаго, онъ думалъ, что они молятся нисколько не

отлично отъ того, какъ еслибы люди молились объ игрѣ въ кости, о битвѣ или о другомъ, относительно чего точно неизвѣстно, какъ оно выйдетъ.

Если онъ находилъ, что въ извѣстномъ случаѣ даютъ ему указанія боги, то труднѣе было убѣдить его поступить вопреки этимъ указаніямъ, чѣмъ еслибы его убѣждали взять въ проводники слѣпца вмѣсто зрячаго. Уличалъ онъ въ глупости и тѣхъ, кто, во избѣжаніе дурной молвы, поступаетъ вопреки указаніямъ боговъ; лично же онъ всѣ человѣческія соображенія ставилъ ни во что передъ опредѣленіемъ боговъ.

Четвертую главу второй книги Ксенофонтъ начинаетъ слѣдующими словами: слышалъ я также бесѣду Сократа о друзьяхъ, изъ которой человѣкъ можетъ заимствовать много *полезнаго* для пріобрѣтенія друзей и обращенія съ ними.

Первую главу третьей книги Ксенофонтъ начинаетъ съ такого общаго замѣчанія: теперь я буду говорить о томъ, что Сократъ былъ *полезенъ* людямъ, стремившимся къ прекрасному (καλόν), потому что заставлялъ ихъ быть внимательными къ предмету своихъ стремленій. А именно, одному юношѣ, желавшему быть избраннымъ въ военачальники, Сократъ совѣтуетъ прежде научиться всему, для этого необходимому, и съ подробностью перечисляетъ это необходимое.

Въ приведенной уже мною прежде Сократовой бесѣдѣ съ Аристиппомъ, помѣщенной въ восьмой главѣ третьей книги, Ксенофонтъ замѣчаетъ, что Сократъ на вопросъ, сдѣланный ему Аристиппомъ съ цѣлью поставить его въ тупикъ: „признаетъ ли онъ что-либо благимъ (αγαθόν)?“ отвѣчалъ ему такъ, чтобы изъ этой бесѣды могла быть извлечена *польза* для его слушателей.

Сократовымъ бесѣдамъ съ живописцемъ, ваятелемъ и приготовляющимъ панцыри, помѣщеннымъ въ десятой главѣ третьей книги, Ксенофонтъ предпосылаетъ такое общее замѣчаніе: если Сократъ вступалъ въ бесѣды съ художниками, для которыхъ искусство служитъ ремесломъ, то онъ и здѣсь былъ *полезенъ*.

Въ первой главѣ четвертой книги, обобщая уже всѣ частные случаи, когда прямо выразилась *польза* ученія и дѣятельности Сократа, Ксенофонтъ говоритъ: Сократъ настолько былъ *полезенъ* во всѣхъ случаяхъ и разными способами, что для чело-

вѣка наблюдательнаго и сколько-нибудь здравомыслящаго было ясно, что, гдѣ бы то ни было, *полезнѣе* бесѣдъ и сообщества съ Сократомъ ничего не было. Даже при отсутствіи Сократа одно воспоминаніе о немъ не мало приносило *пользы* человѣку, привыкшему къ его бесѣдамъ и охотно принимавшему его ученіе. Сократъ не одинаково со всѣми обращался. Тѣмъ, которые считали себя хорошими (αγαθούς), но небрежно относились къ ученію, онъ доказывалъ, что личности, признаваемыя наилучшими (ἄρισται), особенно нуждаются въ воспитаніи. Богато одаренныя натуры, съ величайшими силами и способностями къ исполненію того, за что берутся, если будутъ воспитаны и выучатся тому, что̀ должны дѣлать, оказываются самыми лучшими и самыми *полезными* людьми, потому что совершаютъ много добрыхъ и благихъ дѣлъ. Но если они остаются безъ воспитанія и безъ ученія, то оказываются самыми дурными и самыми вредными людьми.

Тѣхъ людей, которые слишкомъ гордятся богатствомъ и не признаютъ необходимымъ воспитанія, думая, что достаточно будетъ одного богатства для достиженія желаній и пріобрѣтенія уваженія согражданъ, Сократъ вразумлялъ, говоря, что безразсуденъ человѣкъ, надѣющійся безъ ученія различать полезное и вредное; безразсуденъ и тотъ, кто не умѣетъ этого различать, и, достигая желаемаго путемъ богатства, думаетъ, что будетъ въ состояніи дѣлать цѣлесообразное, *полезное* (τὰ συμφέροντα); глупъ и тотъ, кто надѣется хорошо дѣлать, не умѣя дѣлать цѣлесообразное, *полезное*, и хорошо, дѣльно устроить свою жизнь; глупъ и тотъ, кто ничего не зная, думаетъ, что, благодаря богатству, будетъ хорошимъ, или же, не будучи ни въ чемъ хорошимъ, будетъ пользоваться уваженіемъ.

Въ заключеніе своихъ „Воспоминаній о Сократѣ“ Ксенофонтъ представляетъ въ главныхъ чертахъ такую характеристику Сократа:

Изъ тѣхъ, которые знали, каковъ былъ Сократъ, всѣ желающіе быть добродѣтельными и теперь еще чувствуютъ по немъ тоску, считая его въ высшей степени *полезнымъ* для рвенія къ добродѣтели. Мнѣ онъ казался такимъ, какимъ я описалъ его: настолько благочестивымъ, что ничего не дѣлалъ

онъ безъ указанія боговъ; настолько праведнымъ и справедливымъ, что никому не нанесъ онъ ни малѣйшаго вреда, а приносилъ величайшую *пользу* тѣмъ, кто обращался къ нему; настолько воздержнымъ, что никогда не предпочиталъ пріятнаго (ἥδιον) тому, что лучше (βελτίον); наконецъ настолько разсудительнымъ, что не дѣлалъ ошибокъ при выборѣ между лучшимъ и худшимъ. Ни въ комъ онъ не нуждался, такъ что при всѣхъ сужденіяхъ для него достаточно было собственнаго знанія. Кромѣ того онъ имѣлъ способность не только логически изложить и точно опредѣлить предметъ, но и выспросить другихъ, указать имъ ошибки и побудить ихъ къ добродѣтели, къ прекрасному и доброму. Онъ казался мнѣ такимъ, какимъ только можетъ быть человѣкъ самый добродѣтельный и самый счастливый. Если кто не согласенъ съ этимъ, пусть сравнитъ съ характеромъ Сократа характеръ другой личности — и тогда уже судитъ.

Б. Пиръ.

Это сочиненіе, дополняющее собою Ксенофонтовы „Воспоминанія о Сократѣ“, авторъ начинаетъ съ такого замѣчанія: „Мнѣ кажется, что относительно благородныхъ и знаменитыхъ людей достопамятно не только то, какъ они поступаютъ въ дѣлахъ серьезныхъ, но и то, какъ они ведутъ себя при увеселеніяхъ“.

Поэтому онъ и выбралъ одинъ случай изъ жизни Сократа, именно съ цѣлью показать *полезное* вліяніе Сократа на его друзей даже въ такихъ случаяхъ, когда другіе обыкновенно думаютъ только о чувственныхъ наслажденіяхъ.

Ксенофонтъ представилъ Сократа бесѣдующимъ на пиру у Каллія, который былъ очень богатъ, но впослѣдствіи разорился, промотавъ свое имѣніе съ шутами, лизоблюдами, проститутками и софистами—Протагоромъ, Горгіемъ, Продикомъ, Гиппіемъ и многими другими, которымъ никто не платилъ такъ щедро за ученіе, какъ богатый и расточительный Каллій.

Пиръ этотъ давалъ Каллій въ честь юноши Автолика, въ котораго онъ былъ влюбленъ, по случаю побѣды, одержан-

ной Автоликомъ на играхъ въ панкратскомъ искусствѣ, т.-е. въ борьбѣ, соединенной съ кулачнымъ боемъ. На этотъ пиръ Каллій созвалъ многихъ своихъ пріятелей, и между прочимъ пригласилъ Сократа и Ксенофонта. Послѣ ужина и послѣ мимической пляски мальчика и дѣвочки, дѣтей сиракузянина, показывавшаго за деньги ихъ искусство въ пляскѣ, игрѣ на флейтѣ и лирѣ и въ мимическихъ представленіяхъ—начинается попойка. Но, по предложенію Сократа, попойка сопровождается бесѣдою между пирующими. Каждый изъ нихъ по очереди объясняетъ собранію, чѣмъ онъ особенно гордится. Сократъ говоритъ, что онъ гордится своимъ искусствомъ въ сводничествѣ, т.-е. искусствомъ сводить друзей между собою. По этому поводу онъ и произноситъ рѣчь о дружбѣ и любви, отличая чистую любовь душъ—небесную Венеру—отъ плотской любви—земной Венеры—и показывая преимущество первой передъ послѣднею, состоящее въ томъ, что чистая любовь душъ споспѣшествуетъ укрѣпленію любящихся въ добродѣтели, а любовь плотская ведетъ къ порочности.

в. Экономика.

Экономика значитъ здѣсь искусство домоводства, или ученіе о домоводствѣ, въ смыслѣ управленія домомъ, особенно домашнимъ и сельскимъ хозяйствомъ и вообще частными дѣлами.

Здѣсь Ксенофонтъ разсказываетъ бесѣду Сократа съ Критобуломъ, сыномъ сократика Критона. Впрочемъ бесѣда Сократа съ Критобуломъ есть только введеніе въ это сочиненіе. Главное же изложеніе предмета заключается во введенной сюда бесѣдѣ, которую имѣлъ Сократъ съ богатымъ аоинянииномъ, старцемъ Исхомахомъ, представляющимъ контрастъ Каллію: Каллій былъ богатъ, но въ праздности расточилъ свое имѣніе; Исхомахъ былъ бѣденъ, но, благодаря трудамъ своимъ, сдѣлался богатымъ.

Вмѣсто того, чтобы самому прямо отвѣчать Критобулу на его вопросъ о хорошемъ и дурномъ домоводствѣ, Сократъ отвѣчаетъ косвенно, передавая ему свою бесѣду съ Исхома-

хомъ, нѣкогда отвѣчавшимъ на такой же вопросъ самому Сократу, когда Сократъ былъ еще такимъ же молодымъ человѣкомъ, какъ Критобулъ.

Во введеніи, т.-е. въ разговорѣ Сократа съ Критобуломъ, Сократъ опредѣляетъ понятіе о домоводствѣ, показываетъ его важность и необходимость и, раздѣливъ его на городское и сельское хозяйство, доказываетъ, что сельское хозяйство есть одно изъ благороднѣйшихъ, приличнѣйшихъ и пріятнѣйшихъ занятій для свободнаго гражданина въ мирное время.

Переходомъ отъ этого введенія къ бесѣдѣ Сократа съ Исхомахомъ, развивающимъ тему въ подробностяхъ, служитъ слѣдующее обращеніе Критобула къ Сократу: „по твоимъ словамъ, ты узналъ причины, почему одни ведутъ свое хозяйство такъ, что имѣютъ отъ него все нужное въ избыткѣ, а другіе—такъ, что оно не приноситъ имъ никакой *пользы*. Я желалъ бы узнать отъ тебя эти причины, дабы и я самъ могъ дѣлать *полезное* и избѣгать вреднаго“.

Въ отвѣтъ на это Сократъ и приводитъ свой разговоръ съ Исхомахомъ.

По поводу городского хозяйства Сократъ говоритъ объ отношеніяхъ между мужемъ и женой, чѣмъ это сочиненіе связывается съ предыдущимъ, какъ дальнѣйшее развитіе той же мысли о чистой любви душъ мужчины и женщины. „1) Мужъ (говоритъ Сократъ) долженъ жить со своею женою такъ, чтобы найти въ ней дѣятельную помощницу въ улучшеніи своего хозяйства. 2) Если мужъ поучаетъ жену свою прекрасному и доброму, а жена все-таки ведетъ себя дурно, то мужъ не виноватъ въ этомъ; но если онъ не поучаетъ ее прекрасному и доброму, оставляя ее въ незнаніи этого, то мужъ виноватъ, когда жена будетъ вести себя дурно. 3) Если женщина будетъ хорошею помощницею мужу въ домоводствѣ, то она столько же будетъ споспѣшествовать благосостоянію дома, сколько и мужъ; хотя доходы дома суть слѣдствія большею частью дѣятельности мужа, но распоряженіе расходами по дому лежитъ на обязанности жены“.

Вообще въ домоводствѣ Сократъ отличаетъ обязанности и занятія общія мужу и женѣ—и особенныя мужа и жены. Что мужъ и жена имѣютъ особенныя обязанности и занятія, это

Сократъ объясняетъ цѣлью супружества и различною натурою мужчины и женщины.

„Мужъ беретъ жену не для того, чтобы спать съ ней, потому что для этого не нужно было бы жениться: для этого мужчина нашелъ бы довольно женщинъ и безъ женитьбы (слѣдовательно цѣль супружества не есть удовлетвореніе половыхъ потребностей, инстинктовъ). Мужчина выбираетъ себѣ въ жены такую дѣвушку, которая была бы ему лучшею помощницею въ хозяйствѣ и въ воспитаніи дѣтей, а родители дѣвушки—такого мужчину для своей дочери, который былъ бы ей лучшимъ помощникомъ въ этомъ дѣлѣ (слѣдовательно цѣль супружества есть взаимное вспомоществованіе въ домоводствѣ и въ воспитаніи дѣтей)".

О воспитаніи дѣтей Сократъ говоритъ, что мужъ и жена должны совѣщаться между собой о томъ, какъ бы наилучше воспитать дѣтей, потому что ихъ общая *польза* требуетъ, чтобы они могли найти въ дѣтяхъ наилучшихъ себѣ помощниковъ, а въ старости—уходъ за собою. Въ особенности распространяется Сократъ о взаимномъ вспомоществованіи супруговъ другъ другу въ управленіи имуществомъ, признавая его общимъ, такъ какъ, по его мнѣнію, имущество мужа и приданое жены со времени вступленія ихъ въ бракъ должно стать общимъ ихъ достояніемъ; супругамъ нечего уже считаться, кто изъ нихъ внесъ больше въ массу имущества; тотъ изъ супруговъ внесетъ больше, кто окажется лучшимъ помощникомъ въ общемъ дѣлѣ. Оба они должны стараться о томъ, чтобы наличное имущество было сохранено и по возможности пріумножалось честнымъ образомъ. „Мудро (заключаетъ Сократъ) соединили боги эту пару, которую мы называемъ мужемъ и женою, дабы они черезъ это общеніе принесли себѣ какъ можно больше *пользы* (слѣдовательно Сократъ разсматриваетъ супружескій союзъ съ присущей его этикѣ точки зрѣнія, съ точки зрѣнія *пользы*), ибо, во-первыхъ, назначеніе этой пары состоитъ въ соединеніи между собою для продолженія рода, дабы не вымерли различные роды живыхъ существъ (слѣдовательно цѣль супружества есть рожденіе дѣтей); затѣмъ послѣдствіемъ этого будетъ для человѣка по крайней мѣрѣ то, что въ старости онъ будетъ имѣть для себя опору (въ дѣтяхъ); наконецъ человѣкъ не живетъ какъ прочія жи-

вотныя, подъ открытымъ небомъ, а нуждается въ жилищѣ. И вотъ люди, если хотятъ внести въ свое жилище разные запасы для жизни, должны имѣть рабочихъ, которые работали бы подъ открытымъ небомъ, воздѣлывали бы землю, сѣяли, садили, собирали плоды, доставляли бы жизненные припасы; а въ жилищѣ нужно имѣть кого нибудь, кто умѣлъ бы дѣлать тò, чего нельзя дѣлать подъ открытымъ небомъ, — ухаживалъ бы за дѣтьми, готовилъ кушанье или одежду. Такъ какъ то и другое занятія въ домѣ и внѣ дома требуютъ дѣятельности и надзора, то богъ съ самаго же начала устроилъ такъ, что женщина отъ природы назначена для занятій и попеченій въ домѣ, а мужчина отъ природы назначенъ для занятій и попеченій внѣ дома; ибо богъ такъ образовалъ тѣло и душу мужчины, что онъ болѣе можетъ сносить жаръ и стужу, странствованія и военные походы, и потому возложилъ на него занятія внѣ дома; женщинѣ же богъ далъ менѣе силы, и потому возложилъ на нее занятія въ домѣ. Богъ зналъ также, что онъ создалъ женщину для ухода за новорожденными дѣтьми и возложилъ это на нее, а потому вселилъ въ нее болѣе любви къ новорожденнымъ дѣтямъ, нежели въ мужчину. Далѣе, такъ какъ богъ поручилъ женщинѣ сохраненіе вносимаго въ домъ имущества и видѣлъ, что для этой цѣли не вредно имѣть душу робкую (осторожную), то онъ сдѣлалъ женщину болѣе робкою, осторожною, нежели мужчину. Онъ зналъ также, что необходимо защищаться отъ насилія тому, кто занимается внѣ дома, а потому далъ мужчинѣ болѣе смѣлости (нежели женщинѣ). Но такъ какъ и мужчина, и женщина должны выдавать (чтò нужно) по дому въ хозяйствѣ и принимать, то онъ далъ обоимъ равную память и заботливость, такъ что нельзя рѣшить, кто одаренъ ими болѣе, мужчина или женщина. И способность умѣрять себя и владѣть собою далъ онъ имъ въ равной степени, и устроилъ такъ, что чѣмъ кто изъ нихъ лучше, тѣмъ въ бòльшей степени обладаетъ этими достоинствами. Но такъ какъ природа мужчины и женщины не устроена равною во всемъ, то тѣмъ болѣе нуждаются они другъ въ другѣ, и тѣмъ болѣе приноситъ себѣ *пользы* эта пара, что тò, чего не сможетъ одинъ изъ нихъ, сможетъ другой. Поэтому для женщины похвальнѣе оставаться дома, нежели быть внѣ дома, а для мужчины постыднѣе оставаться дома, нежели исправлять занятія

внѣ дома. Но если кто изъ нихъ поступитъ противъ того, къ чему богъ предназначилъ ихъ, или же не исполнитъ въ чемъ-либо своихъ обязанностей, то онъ не уйдетъ отъ боговъ и будетъ наказанъ".

Затѣмъ Сократомъ перечисляются въ подробности обязанности и занятія въ домѣ жены, и въ особенности обращается вниманіе на то, чтобы она была госпожею въ домѣ, надъ всѣми домочадцами, и чтобы содержала все въ самомъ строгомъ порядкѣ. При этомъ замѣчательны слѣдующія мысли: 1) „самое пріятное для жены, когда она будетъ еще лучше своего мужа и тѣмъ сдѣлаетъ его себѣ покорнымъ слугой; 2) ничто такъ не *полезно* для человѣка и не прекрасно, какъ порядокъ. Но ничто не поможетъ, если въ домѣ сама жена не будетъ заботиться о томъ, чтобы все было въ порядкѣ. И въ благоустроенныхъ государствахъ граждане не довольствуются составленіемъ для себя хорошихъ законовъ, а выбираютъ еще и стражей законовъ, которые постоянно надзираютъ за соблюденіемъ законовъ, похваляя тѣхъ, кто ихъ соблюдаетъ, и наказывая поступающихъ противозаконно. Такъ и жена въ домѣ должна смотрѣть на себя какъ на стража законовъ".

Наконецъ излагаются обязанности и занятія мужа внѣ дома, особенно же занятія его по сельскому хозяйству. Для этого ему нужно имѣть разныя свѣдѣнія, которыя однакоже легко пріобрѣтаются; главное же, что̀ ему нужно, это дѣятельность, заботливость и надзоръ, а всего важнѣе то̀, что̀ обще для всѣхъ родовъ дѣятельности, для сельскаго хозяйства, для искусства править государствомъ, для домоводства, для военнаго искусства, а именно, способность, искусство повелѣвать и руководить людьми. Въ этомъ отношеніи люди весьма различны другъ отъ друга. Такъ у однихъ начальниковъ подчиненные вовсе не имѣютъ охоты повиноваться имъ, между тѣмъ какъ у другихъ они считаютъ за лучшее, за *полезнѣйшее* для себя самихъ, повиноваться имъ и въ самомъ дѣлѣ повинуются охотно, не щадя своихъ силъ, даже гордятся своимъ повиновеніемъ. Такъ бываетъ во всѣхъ дѣлахъ гражданской и общественной жизни. Такъ напримѣръ, управитель какого-либо частнаго имѣнія, умѣющій устроить такъ, что подчиненные добровольно повинуются ему и готовы

все для него сдѣлать, непремѣнно этимъ самымъ увеличитъ доходы съ этого имѣнія.

„Но (прибавляетъ Исхомахъ) я не могу похвалить того господина, который, имѣя возможность наиболѣе наказать дурнаго работника и наиболѣе наградить усерднаго, не въ состояніи сдѣлать такъ, чтобы работники отличились хотя при немъ, когда онъ самъ является на работу; напротивъ, о томъ господинѣ могу сказать я, что въ немъ есть способность повелѣвать, править людьми, который однимъ взглядомъ своимъ приводитъ въ движеніе работниковъ, пробуждаетъ во всѣхъ ихъ дѣятельность, соревнованіе и честолюбіе. Это, по моему мнѣнію, и есть главное во всякомъ дѣлѣ, исполняемомъ людьми, а слѣдовательно и въ сельскомъ хозяйствѣ. Впрочемъ я никакъ не думаю, чтобы этому можно было научиться, только присматриваясь, какъ дѣлаютъ другіе, или же разъ отъ кого услышавши, какъ онъ поступаетъ; напротивъ, я утверждаю, что для этого (искусства править людьми) нужно образованіе, нужна прирожденная способность, и—что̀ всего важнѣе—нуженъ особый даръ, ниспосылаемый богами: ибо мнѣ кажется, что счастье имѣть добровольно повинующихся подданныхъ не есть нѣчто человѣческое, а нѣчто божественное, и что это счастье очевидно даруется только тому, кто по истинѣ совершенно добродѣтеленъ. Господство же надъ людьми, недобровольно подчиняющимися, боги даютъ тѣмъ, кого они считаютъ достойными жить подобно тому, какъ Танталъ живетъ въ преисподней, т.-е. въ постоянномъ страхѣ и мученіяхъ“.

Въ заключеніе своей „Экономики“ Ксенофонтъ высказываетъ мысль, которая развивается у него въ остальныхъ двухъ сочиненіяхъ (въ „Гіеронѣ-тиранѣ“ и въ „Киропедіи“), служа общею, такъ сказать, для нихъ темою, именно: въ „Гіеронѣ-тиранѣ“—что несчастенъ правитель, управляющій людьми, его ненавидящими, и потому ему непокорными; а въ „Киропедіи“—что, напротивъ, счастливъ правитель, управляющій людьми, которые его любятъ, и потому добровольно ему подчиняются.

г. Гіеронъ-тиранъ.

Въ сочиненіи „Гіеронъ-тиранъ“—въ видѣ разговора сиракузскаго тирана Гіерона съ лирическимъ поэтомъ Симонидомъ Ксенофонтъ дѣлаетъ сравненіе между несчастною жизнью тирана и счастливою жизнью частнаго человѣка. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ показываетъ, какимъ образомъ тиранъ въ греческомъ смыслѣ слова можетъ сдѣлать свою жизнь даже болѣе пріятною и счастливою, нежели жизнь частнаго человѣка, а именно:

1. Какъ можетъ онъ пріобрѣсти любовь къ себѣ другихъ въ бо̀льшей степени, нежели частный человѣкъ?

2. Какъ онъ можетъ избѣгнуть того, что̀ возбуждаетъ къ нему ненависть?

Послѣдней цѣли онъ достигнетъ: а) когда онъ передастъ другимъ тѣ дѣла, которыя дѣлаютъ его ненавистнымъ, въ особенности наказаніе, а самъ будетъ заниматься тѣми дѣлами, которыми онъ можетъ пріобрѣсть любовь, въ особенности награждая начальниковъ за лучшее управленіе, за хорошій порядокъ, за честность, назначая преміи за лучшую обработку земли, за успѣшнѣйшее производство торговли, вообще за все *полезное*. б) Когда онъ наемныя войска, составлявшія стражу тирана и лежавшія самымъ тяжкимъ бременемъ на его подданныхъ, сдѣлаетъ *полезными* и для нихъ, а именно, превратитъ эти войска въ стражей, охранителей самихъ подданныхъ не только отъ внѣшнихъ враговъ, но и отъ внутреннихъ злодѣевъ.

3. Ксенофонтъ показываетъ, какъ много можетъ сдѣлать тиранъ *полезнаго* для государства, употребивъ свои собственныя деньги на укрѣпленіе городовъ, на храмы, портики, площади, пристани и т. п.

Всѣ подобные совѣты свои Симонидъ заключаетъ слѣдующимъ выводомъ, прямо связывающимъ это сочиненіе съ „Киропедіею“:

„Итакъ, Гіеронъ, ободрись! Обогащай друзей своихъ,—тѣмъ ты обогатишь самъ себя. Возвысь силу государства,—тѣмъ ты самъ станешь могущественнѣе. Пріобрѣти ему союзниковъ,—тѣмъ ты пріобрѣтешь ихъ самъ себѣ. Смотри на отечество какъ на свой домъ, на согражданъ—какъ на друзей своихъ, на друзей—

какъ на дѣтей своихъ, на дѣтей—какъ на свою собственную жизнь, и старайся превзойти всѣхъ дѣлами добра; ибо когда ты добрыми дѣлами побѣдишь друзей своихъ, то враги твои уже не будутъ въ состояніи противиться тебѣ. А когда ты исполнишь все это, то будь увѣренъ, что ты достигнешь самаго лучшаго, чего только можетъ достигнуть человѣкъ, ибо ты будешь счастливъ, и между тѣмъ никто тебѣ не позавидуетъ".

д. Киропедія.

Киропедія собственно значитъ воспитаніе Кира. Но это заглавіе неточно: въ „Киропедіи" представлено не только воспитаніе этого величайшаго изъ азіатскихъ монарховъ древности, но и вся его жизнь, начиная съ дѣтства и до самой его кончины.

„Киропедія" есть не что иное, какъ осуществленіе на дѣлѣ совѣта монарху, выраженнаго въ Ксенофонтовомъ сочиненіи „Гіеронъ", ибо здѣсь представлена жизнь персидскаго царя Кира Великаго, который былъ *полезенъ* другимъ, а черезъ то и самъ себѣ, и потому былъ счастливымъ правителемъ, котораго подданные любили, и которому они добровольно повиновались.

Ксенофонтова „Киропедія" принадлежитъ къ такъ-называемымъ *политическимъ романамъ*, т.-е. вымышленнымъ разсказамъ политическаго содержанія. Но „Киропедія" заслуживаетъ особеннаго вниманія не только потому, что это *первый* по времени политическій романъ, но въ особенности потому, что имъ завершается весь рядъ философскихъ сочиненій Ксенофонта, въ которыхъ проведена одна и та же мысль, одинъ верховный принципъ этики, принципъ добра, поставленный Сократомъ и односторонне опредѣленный Ксенофонтомъ въ смыслѣ *пользы*. Что „Киропедія" есть *политическій* романъ—это доказывается тѣмъ, что ея содержаніе есть по преимуществу политическое, а потому въ немъ выразилось политическое воззрѣніе Ксенофонта. Это политическое воззрѣніе Ксенофонта образовалось подъ вліяніемъ Сократа, который основывалъ власть правителей государства на истинномъ знаніи высочайшаго искусства, искусства „царскаго", какъ онъ называлъ его, т.-е. искусства править государствомъ, властвовать надъ людьми; а потому истин-

ными правителями государства Сократъ признавалъ только людей, знающихъ это искусство, имѣющихъ истинное понятіе о правленіи государствомъ и, слѣдовательно, обладающихъ тѣмъ, что обусловливается этимъ понятіемъ—истиннымъ знаніемъ и правильною дѣятельностью относительно управленія государствомъ. Поэтому истинными правителями государства онъ признавалъ только мудрыхъ и вполнѣ добродѣтельныхъ, словомъ—лучшихъ людей. Въ этомъ смыслѣ онъ отдавалъ преимущество аристократическому образу правленія, какъ правленію или нѣсколькихъ лучшихъ людей, или—одного лучшаго человѣка, передъ правленіемъ демократическимъ, какъ правленіемъ всенароднымъ, безъ различія лучшихъ и худшихъ гражданъ.

Чтобы государствомъ правили лучшіе люди—это было и въ принципѣ устройства дорійскихъ государствъ, представителемъ которыхъ было спартанское государство; а чтобы государствомъ правилъ весь народъ—это было въ принципѣ устройства іонійскихъ государствъ, представителемъ которыхъ было аѳинское государство. Поэтому Сократъ не могъ сочувствовать современному ему образу правленія въ Аѳинахъ, основанному на демократическомъ принципѣ, а склонялся, напротивъ, на сторону того образа правленія, принципомъ котораго было правленіе лучшихъ людей. Впрочемъ для Сократа было все равно, будутъ ли правителями государства многіе лучшіе люди, или даже одинъ лучшій человѣкъ, другими словами—будетъ ли правленіе лучшихъ людей многовластіемъ, или же единовластіемъ, лишь бы только многовластіе не было правленіемъ такихъ многихъ людей, а единовластіе—правленіемъ такого одного человѣка, которые основываютъ свою власть на какомъ-либо другомъ принципѣ, напримѣръ на принципѣ богатства или же на насиліи. Словомъ, идеаломъ государственнаго устройства было у Сократа правленіе людей лучшихъ, т.-е. мудрыхъ и добродѣтельныхъ, все равно—многовластное или единовластное.

Мыслить такимъ образомъ о правленіи государствомъ научился отъ Сократа и его ученикъ, Ксенофонтъ; и его идеаломъ государственнаго устройства было правленіе аристократическое въ смыслѣ управленія государствомъ лучшими людьми, все равно—многовластнаго или единовластнаго; и онъ не сочувствовалъ демократическому правленію, какимъ оно было въ его отечествѣ,

Аѳинахъ. Но это несочувствіе къ демократіи возросло въ немъ до отвращенія, антипатіи къ ней, вслѣдствіе особенныхъ обстоятельствъ въ его жизни. По окончаніи пелопонезской войны онъ былъ приглашенъ своимъ другомъ, Проксеномъ, въ городъ Сарды, резиденцію персидскаго сатрапа, Кира Младшаго, брата персидскаго царя Артаксеркса Мнемона. Вскорѣ по прибытіи Ксенофонта ко двору Кира Младшаго, онъ сталъ самымъ близкимъ другомъ этого принца. Когда Киръ Младшій собралъ туземное войско и кромѣ того нанялъ еще 13.000 грековъ и пошелъ войною на своего брата, чтобы свергнуть его съ престола и самому возсѣсть на него, то Ксенофонтъ принялъ участіе въ этомъ, не зная его цѣли и предполагая, что эта цѣль — завоеваніе сосѣднихъ народовъ. Войско Кира дошло до Вавилона, и здѣсь произошло рѣшительное сраженіе. Уже побѣда склонялась на сторону Кира Младшаго, какъ вдругъ Киръ, увидѣвъ въ толпѣ воиновъ своего брата, бросился на него; хотя онъ и ранилъ его, но зато самъ былъ убитъ отъ руки Артаксеркса. Тѣмъ кончился весь этотъ походъ. Туземное войско избило греческихъ военачальниковъ, а греческому войску, очутившемуся безъ предводителей въ чужой, отдаленной отъ родины, странѣ, среди враждебныхъ ему варваровъ, пришлось или безусловно сдаться Артаксерксу, или же проложить себѣ путь въ отечество искуснымъ, смѣлымъ отступленіемъ. Тогда Ксенофонтъ предложилъ избрать изъ двухъ золъ меньшее — отступленіе. Онъ былъ выбранъ начальникомъ аріергарда для прикрытія этого отступленія греческаго десятитысячнаго войска (отступленіе это описано имъ въ особомъ сочиненіи: „Анабазисъ“). Здѣсь онъ выказалъ все свое искусство и довелъ греческое войско до Византіи. За то, что Ксенофонтъ присталъ къ Киру Младшему, который помогалъ спартанцамъ противъ аѳинянъ въ Пелопонезской войнѣ, и за то, что онъ пошелъ съ Киромъ на Артаксеркса, который былъ въ дружескомъ союзѣ съ аѳинянами, аѳиняне осудили Ксенофонта на изгнаніе, хотя впослѣдствіи и отмѣнили этотъ приговоръ, вѣроятно въ благодарность за то, что Ксенофонтъ послалъ обоихъ своихъ сыновей сражаться при Мантинеѣ и тамъ лишился одного изъ нихъ. Однакоже воспоминаніе объ изгнаніи усилило въ немъ, съ одной сто-

роны, вражду противъ демократіи, а съ другой — привязанность къ аристократіи въ Сократовомъ смыслѣ.

Во время своего пребыванія въ Спартѣ Ксенофонтъ близко ознакомился съ спартанскимъ и аристократическими государственными учрежденіями, а въ Азіи онъ видѣлъ собственными глазами, сколько *пользы* можетъ принесть добрый, хорошій единовластитель, имѣющій неограниченную власть. И вотъ, въ образѣ Кира Старшаго или Великаго, Ксенофонтъ начерталъ идеалъ неограниченнаго единовластителя, воспитаннаго по спартанскому образцу и въ духѣ Сократова аристократизма. Поэтому-то „Киропедія“ есть не что иное, какъ политическій романъ, и притомъ написанный въ біографической формѣ.

Что „Киропедія“ есть не столько историческое сочиненіе, сколько политическій *романъ*, т.-е. продуктъ творческой фантазіи, въ этомъ нельзя усомниться, видя, какъ произвольно обращается въ немъ Ксенофонтъ съ фактами. Такъ напримѣръ, онъ совершенно умалчиваетъ здѣсь о несомнѣнно вѣрномъ историческомъ фактѣ войны Кира съ мидянами и о низверженіи Киромъ съ престола своего дѣда, мидійскаго царя Астіага, представляя, напротивъ, Кира въ самыхъ почтительныхъ, покорныхъ отношеніяхъ къ Астіагу. Ксенофонтъ дѣлаетъ это съ тою цѣлью, чтобы изгладить все противное тому идеалу единовластителя, котораго Ксенофонтъ хотѣлъ изобразить въ лицѣ Кира.

Прежде всего Ксенофонтъ показываетъ въ лицѣ Кира, какъ могъ воспитаться, образоваться единовластитель, который не только былъ храбрымъ полководцемъ, великодушнымъ завоевателемъ и благоразумнымъ политикомъ, но который, кромѣ того, заботился о подвластныхъ ему народахъ, какъ добрый пастырь о своемъ стадѣ, по выраженію Сократа. Ксенофонтъ выбралъ за идеалъ единовластителя именно Кира Великаго не только потому, что этотъ Киръ былъ въ самомъ дѣлѣ человѣкомъ необыкновеннымъ, но и потому, что, живя при дворѣ Кира Младшаго, Ксенофонтъ могъ наслышаться отъ него самого и отъ другихъ разныхъ преданій о Кирѣ Великомъ, и могъ близко познакомиться съ персидскимъ государственнымъ устройствомъ, основаніе которому положилъ Киръ Великій.

Герой Ксенофонтова политическаго романа есть лицо историческое, но онъ поставленъ Ксенофонтомъ не въ тѣ обстоя-

тельства, въ какихъ онъ находился на самомъ дѣлѣ, и украшенъ всѣми преимуществами греческой, именно аѳинской образованности. Воспитаніе Кира Старшаго Ксенофонтъ представляетъ болѣе въ духѣ спартанскаго воспитанія, нежели въ духѣ Сократова ученія, по которому оно должно основываться на истинномъ понятіи, на знаніи. Политическія же правила Кира Старшаго, искусство, съ которымъ онъ возбуждаетъ любовь къ себѣ союзниковъ и подданныхъ, а также всѣ его добродѣтели— благочестіе, правда и справедливость, умѣренность и мужество— приписаны ему Ксенофонтомъ въ духѣ Сократова ученія. Вообще черты европейскаго, именно греческаго характера Ксенофонтъ старался слить въ Кирѣ съ тою чертою азіатскаго характера, которая состояла въ патріархальной простотѣ, въ противоположность азіатскому же деспотизму главнаго врага Кира, царя ассирійскаго или вавилонскаго. Однакоже Ксенофонтово идеальное государство есть все-таки не болѣе, какъ идеализированная азіатская монархія, вся сущность, а слѣдовательно и стремленіе которой есть достиженіе могущества и обогащенія какъ самого монарха, такъ и приближенной къ нему его воинственной дружины.

Замѣтимъ, что въ древнѣйшія времена Греціи идеалы правленія государствомъ, или политическіе идеалы, были выражаемы въ формѣ эпической; потомъ они выражались въ элегической формѣ гномическою поэзіею; затѣмъ софисты часто влагали ученіе объ идеальномъ правленіи государствомъ въ уста знаменитыхъ древнихъ героевъ—Нестора, Улисса или Одиссея; наконецъ Ксенофонтъ попытался первый облечь его въ форму историческую, именно біографическую. Удачность этой попытки всего лучше доказывается тѣмъ, что часто его „Киропедія“ была признаваема за историческое сочиненіе, а не за историко-политическій романъ.

Въ видѣ введенія, вступленія Ксенофонтъ начинаетъ съ той мысли, что „человѣку, какъ онъ есть, легче властвовать надъ всѣми другими животными, нежели надъ людьми“. Съ одной стороны, какое множество демократій, монархій, олигархій и тиранній было ниспровергнуто въ государственной жизни, а въ частной, домашней жизни какъ обыкновенно, что господа, имѣющіе даже небольшое число прислуги, не

могутъ содержать ее въ совершенномъ повиновеніи! Съ другой стороны, животныя оказываются несравненно покорнѣе людей: такъ не было примѣра, чтобы они возмущались противъ пастуховъ своихъ. Пастухи спокойно властвуютъ надъ ними и даже извлекаютъ изъ нихъ себѣ выгоды; между тѣмъ какъ люди ни противъ кого не возстаютъ столь охотно, какъ именно противъ тѣхъ, въ комъ замѣтятъ намѣреніе сдѣлаться ихъ властителями, господами.

Продолжая размышлять объ этомъ самъ съ собою, Ксенофонтъ впослѣдствіи однакоже убѣдился, что властвованіе и надъ людьми не есть неразрѣшимая задача, если взяться за нее благоразумно, и убѣдился въ этомъ именно на Кирѣ Старшемъ. Эту мысль онъ развиваетъ въ подробности такъ: „но когда я принялъ въ соображеніе, что былъ персіянинъ Киръ, которому подчинились многіе люди, города и народы, то я вынужденъ былъ измѣнить мое прежнее мнѣніе въ томъ смыслѣ, что властвовать надъ людьми не только не есть дѣло невозможное, но даже не есть и слишкомъ трудное дѣло, если кто принимается за него умѣючи. Доказательствомъ этого служитъ Киръ, о которомъ извѣстно, что люди, жившіе отъ него на разстояніи многихъ дней, даже мѣсяцевъ пути, никогда не видѣвшіе его въ лицо, или знавшіе напередъ, что они никогда его не увидятъ, повиновались ему охотно и добровольно. Зато, конечно, онъ необыкновенно отличался отъ прочихъ царей, какъ отъ унаслѣдовавшихъ свою власть отъ отцовъ своихъ, такъ и отъ достигшихъ ее своими собственными усиліями... Киръ нашелъ азіатскіе народы живущими независимо. Съ небольшимъ персидскимъ войскомъ двинулся онъ въ походъ противъ нихъ, и за нимъ пошли мидяне и гирканцы. Съ этими немногочисленными войсками покорилъ онъ множество народовъ, которыхъ нельзя перечесть и по именамъ ихъ... Надъ всѣми этими народами, не говорившими одинаковымъ языкомъ ни съ нимъ, ни между собою, онъ властвовалъ, и, несмотря на то, онъ съумѣлъ такъ далеко простереть свое господство однимъ благоговѣніемъ къ его имени, что никто не отважился возстать противъ него; онъ съумѣлъ даже воодушевить всѣхъ такимъ желаніемъ заслужить его благоволеніе, что они желали всегда управляться по его волѣ.... Этотъ человѣкъ

есть, по мнѣ, явленіе, достойное удивленія. Поэтому я старался изслѣдовать, насколько способствовали его происхожденіе, его природныя способности и его воспитаніе тому, чтобы образовать изъ него такого превосходнаго властителя. И вотъ результаты этихъ изслѣдованій и мои собственныя догадки объ этомъ предметѣ я и постараюсь сообщить въ слѣдующемъ разсказѣ".

Затѣмъ слѣдуетъ самый разсказъ, изъ котораго мы приведемъ то, что̀ для насъ особенно замѣчательно.

Разсказъ начинается съ рожденія Кира отъ персидскаго царя Камбиза и отъ Манданы, дочери мидійскаго царя Астіага. Этимъ Ксенофонтъ хочетъ показать, что Киръ былъ рожденъ, чтобы властвовать. Потомъ говорится о природныхъ свойствахъ Кира: онъ былъ замѣчательно красивъ, необыкновенно ласковъ, любезенъ къ людямъ, весьма любознателенъ и честолюбивъ, такъ что онъ готовъ былъ перенесть всякія тягости и подвергнуться всякимъ опасностямъ, лишь бы заслужить похвалы. Этимъ Ксенофонтъ хочетъ сказать, что не только слѣпая судьба рожденія сдѣлала Кира властителемъ, но что и природа снабдила его такими преимуществами душевными и тѣлесными, которыя дѣлали его способнымъ быть властителемъ.

Далѣе подробно говорится о воспитаніи Кира въ связи съ воспитаніемъ персидскихъ юношей вообще. Этимъ Ксенофонтъ хотѣлъ показать, что, кромѣ происхожденія, кромѣ природныхъ свойствъ, и самое воспитаніе сдѣлало его способнымъ быть властителемъ, такъ какъ главною цѣлью этого воспитанія было пріучить мальчика и юношу къ повиновенію и къ воздержности отъ всякаго несправедливаго притязанія.

Киръ былъ воспитанъ по персидскимъ законамъ, которые, въ противоположность законамъ бо̀льшей части государствъ, имѣли въ виду преимущественно общую *пользу*, а именно: бо̀льшая часть государствъ дозволяетъ каждому воспитывать своихъ дѣтей по своему усмотрѣнію; даже родителямъ предоставляютъ они, относительно ихъ образа жизни, полную свободу. Напротивъ, персидскіе законы заранѣе заботились о томъ, чтобы предотвратить отъ гражданъ возможность стремленія къ дурному и постыдному. Этой цѣли они достигаютъ слѣдующимъ образомъ: передъ царскимъ дворцомъ находится большая пу-

стая площадь. Она раздѣлена на четыре части: для мальчиковъ, юношей, взрослыхъ и стариковъ. Законъ предписываетъ, чтобы всѣ они являлись сюда,—мальчики, юноши и взрослые ежедневно съ восходомъ солнца, а старики по возможности часто, кромѣ положенныхъ дней, когда и они непремѣнно должны были являться. Юноши должны даже проводить здѣсь и ночь.

Каждое изъ этихъ отдѣленій подчинено двѣнадцати старшинамъ, потому что персы дѣлятся на двѣнадцать колѣнъ. Въ старшины для мальчиковъ выбираются такіе граждане изъ пожилыхъ людей, которымъ довѣряютъ, что они наилучше воспитаютъ ихъ; въ старшины же прочихъ отдѣленій выбираются такіе граждане, которые отличаются своимъ усердіемъ къ службѣ и своею покорностью властямъ. Мальчики до шестнадцати или семнадцати лѣтъ ходятъ въ школу поучаться цѣлый день правдѣ и справедливости, ибо въ этомъ у нихъ и состоитъ цѣль школьнаго ученія. Большую часть дня старшины проводятъ въ томъ, что чинятъ между ними судъ и расправу, а въ случаѣ проступковъ наказываютъ, какъ напримѣръ за воровство, насилія, обманъ, брань и т. п. Наказываютъ они однакоже и тѣхъ, жалобы которыхъ найдутъ неосновательными; съ особенною строгостью наказываютъ они за неблагодарность. Также пріучаютъ они мальчиковъ къ порядку и къ благоразумной разсудительности, къ покорности властямъ, къ умѣренности въ пищѣ и питьѣ. Примѣромъ во всемъ подобномъ служатъ для нихъ старшіе; кромѣ того они упражняются въ стрѣльбѣ и въ метаніи копій. Юноши въ продолженіе десяти лѣтъ остаются на площади и по ночамъ, частью съ тою цѣлью, чтобы оберегать городъ, частью—чтобы пріучиться къ порядку; а днемъ они употребляются властями для исполненія разныхъ общественныхъ дѣлъ,—для стражи, для отысканія преступниковъ и для другихъ услугъ, требующихъ силы и ловкости. По нѣскольку разъ въ мѣсяцъ царь беретъ половину изъ нихъ съ собой на охоту, потому что охота считается у персовъ лучшимъ приготовленіемъ къ воинскому искусству; остальная половина занимается стрѣльбою и метаньемъ копій, причемъ юноши вступаютъ въ состязаніе между собою. Устраиваются также и публичныя состязанія въ этихъ искус-

ствахъ; тогда отличившимся раздаются призы. То отдѣленіе, которое представитъ наиболѣе людей искусныхъ въ военномъ дѣлѣ, храбрыхъ и покорныхъ, похваляется прочими гражданами, вмѣстѣ съ ихъ старшинами.

Въ отдѣленіи взрослыхъ граждане остаются двадцать-пять лѣтъ. Ихъ занимаютъ такими же общественными дѣлами, какъ и юношей; но когда нужно идти въ походъ на войну, то ихъ вооруженіе уже не такое, какъ у юношей—не лукъ и не копья, а нужное для рукопашной схватки—панцырь, щитъ и мечъ. Изъ среды ихъ выбираются всѣ должностныя лица, за исключеніемъ учителей мальчиковъ.

Старики не идутъ въ походъ на войну, если война происходитъ внѣ предѣловъ государства, а остаются дома и чинятъ судъ и расправу въ дѣлахъ публичныхъ и частныхъ, имѣя право приговаривать и къ смертной казни; за неисполненіе юношами и взрослыми ихъ обязанностей они исключаютъ ихъ изъ того отдѣленія, въ которомъ они состоятъ, а такой исключенный лишается гражданской чести на всю жизнь. Старики занимаютъ также и всѣ прочія высшія должности.

Все это описаніе персидскаго воспитанія и устройства Ксенофонтъ заключаетъ слѣдующими словами: „Вотъ что я считалъ нужнымъ сказать о персахъ вообще. Теперь перехожу къ собственному предмету моего сочиненія—къ дѣламъ Кира, причемъ начну съ его дѣтскаго возраста“.

До двѣнадцати слишкомъ лѣтъ Киръ былъ воспитанъ сказаннымъ образомъ и отличался отъ всѣхъ сверстниковъ какъ быстрымъ пониманіемъ того, чему ему слѣдовало учиться, такъ и ловкостью, и мужествомъ. Затѣмъ, по приглашенію дѣда Астіага, онъ поѣхалъ къ нему со своею матерью Манданою. Погостивши у отца своего Астіага, Мандана хотѣла-было возвратиться съ сыномъ къ мужу, въ Персію, но Астіагъ не хотѣлъ отпускать своего внука, къ которому онъ сильно привязался; да и самому Киру хотѣлось еще остаться у дѣда, именно съ цѣлью выучиться верховой ѣздѣ, къ чему онъ не имѣлъ случая въ Персіи, гдѣ вовсе не было лошадей. Но мать замѣтила ему: „какъ же ты научишься здѣсь правдѣ и справедливости—вѣдь твои учители тамъ?“ На это Киръ отвѣчалъ: „о, я уже совершенно научился этому“. *Мандана.* Какъ можешь

ты знать это? *Киръ.* Я знаю это, потому что мой учитель, видя, что я хорошо это понимаю, поставилъ меня судьею надъ другими. Только одинъ разъ онъ высѣкъ меня за неправильное рѣшеніе спора. Дѣло было такъ: большой мальчикъ, имѣвшій слишкомъ короткое верхнее платье, снялъ съ маленькаго мальчика платье, которое было ему слишкомъ длинно, и отдалъ ему свое. Маленькій мальчикъ пожаловался мнѣ. Я оправдалъ большого, потому что я думалъ, что для обоихъ лучше имѣть платье по ихъ росту. За это-то учитель и высѣкъ меня, приговаривая: „если бы тебѣ нужно было разсудить, какое платье для обоихъ приличнѣе, то рѣшеніе твое было бы справедливо. Но такъ какъ тебѣ нужно было рѣшить, кому принадлежитъ платье, то тебѣ слѣдовало принять въ соображеніе, кто по праву владѣлецъ его: тотъ ли, кто взялъ его насильно, или тотъ, кто заказалъ или купилъ его для себя. Законное и есть справедливое, а насиліе есть противозаконіе; судья же всегда долженъ судить по закону“.—Такимъ-то образомъ я и выучился правдѣ и справедливости; впрочемъ, если мнѣ еще недостаетъ чего-либо въ этомъ отношеніи, то вѣдь можетъ же научить меня этому и мой дѣдушка. — *Мандана.* Нѣтъ, не то же самое считается правомъ у твоего дѣда, что̀ признается правомъ у персовъ. Твой дѣдъ сталъ неограниченнымъ властителемъ всѣхъ мидянъ, а у персовъ равенство признается за право. Твой отецъ есть только первый между персами; все, что̀ онъ ни дѣлаетъ, есть только исполненіе велѣній государства; доходы его состоятъ только въ томъ, что̀ даетъ ему государство; вся его дѣятельность опредѣляется не произволомъ, а закономъ. Берегись же, чтобы, по твоемъ возвращеніи въ Персію, не пришлось прибить тебя до полусмерти, если ты выучишься (въ Мидіи) не монархическимъ, а тиранническимъ правиламъ, потому что эти правила приводятъ къ мысли, будто одинъ долженъ имѣть больше всѣхъ.— *Киръ.* Объ этомъ не безпокойся. Твой отецъ умѣетъ научить другихъ довольствоваться немногимъ. Развѣ ты не видишь, что онъ научилъ всѣхъ людей имѣть меньше, чѣмъ онъ имѣетъ? Конечно, и меня, какъ и другихъ, онъ не отпуститъ изъ своей школы съ правиломъ хотѣть бо̀льшаго.

Мандана, успокоившись насчетъ своего сына, возврати-

лась въ Персію, а Киръ остался еще нѣкоторое время въ Мидіи у Астіага. Оставшись въ Мидіи, Киръ своею ласковостью, любезностью, своимъ заступничествомъ за другихъ передъ Астіагомъ пріобрѣлъ любовь своихъ сверстниковъ и ихъ отцовъ. Онъ охотился здѣсь за дикими звѣрями и разъ даже участвовалъ въ походѣ Астіага и своего дяди Кіаксара на вторгнувшихся въ предѣлы Мидіи ассиріянъ. Въ этомъ походѣ Киръ отличился своею храбростью и благоразумною распорядительностью.

Когда Камбизъ услышалъ, что Киръ, будучи еще юношей, уже совершалъ дѣла взрослаго, онъ вызвалъ его изъ Мидіи въ Персію. Здѣсь Киръ пробылъ еще годъ въ отдѣленіи мальчиковъ, потомъ перешелъ въ отдѣленіе юношей, гдѣ и отличался вниманіемъ къ своимъ обязанностямъ, стойкостью при исполненіи разныхъ общественныхъ службъ, почтительностью къ старшимъ и покорностью своимъ наставникамъ.

Между тѣмъ Астіагъ умеръ, и на мидійскій престолъ вступилъ Кіаксаръ, братъ Манданы. Вскорѣ послѣ того, какъ Киръ вступилъ въ отдѣленіе взрослыхъ, ассирійскій царь готовился со многими союзниками напасть на Мидію. Кіаксаръ просилъ Камбиза о помощи и приглашалъ къ себѣ для этой же цѣли самого Кира. Камбизъ послалъ ему на помощь персидское войско; совѣтъ такъ-называемыхъ *гомотимовъ*, т.-е. *равночестныхъ* (равныхъ по достоинству) гражданъ, выбралъ Кира предводителемъ этого войска. Первымъ дѣломъ Кира было принести жертвы богамъ. Затѣмъ онъ выбралъ себѣ изъ среды благородныхъ персовъ двѣсти человѣкъ, а каждый изъ этихъ двухсотъ выбралъ себѣ еще по четыре человѣка, также изъ среды благородныхъ; такъ составилась приближенная къ Киру дружина. Къ ней Киръ обратился съ такою рѣчью: „Я выбралъ васъ, потому что я зналъ, какъ вы съ самаго дѣтства охотно дѣлали все, что̀ государство считаетъ хорошимъ, и какъ вы постоянно избѣгали постыднаго. Я охотно принялъ на себя званіе вашего предводителя, потому что я такого мнѣнія, что цѣль добродѣтели не можетъ состоять въ томъ, чтобы хорошій человѣкъ не имѣлъ никакого преимущества передъ дурнымъ. Вотъ идутъ враги, начавшіе неправое дѣло, и друзья зовутъ насъ на помощь. Что̀ же можетъ быть справедливѣе,

какъ не отклонять несправедливость? что можетъ быть прекраснѣе, какъ не помогать друзьямъ? Вамъ должно придать мужества то обстоятельство, что передъ походомъ я воздалъ богамъ должную честь, ибо вы давно знаете, что я всегда начиналъ всякое дѣло, какъ большое, такъ и маленькое, молитвою богамъ".

Камбизъ, провожая Кира до границы, вступилъ съ нимъ въ бесѣду, чтобы сообщить ему разныя наставленія въ военномъ искусствѣ и вообще въ искусствѣ управлять людьми. Здѣсь-то именно и повторяются многія мысли изъ Сократова политическаго ученія. Напримѣръ: хорошо править людьми есть величайшее искусство; правитель долженъ отличаться отъ управляемыхъ не бездѣятельностью, не тѣмъ, чѣмъ отличается ассирійскій царь отъ своихъ подданныхъ, т.-е. болѣе удобною и спокойною жизнью, а, напротивъ, долженъ отличаться дѣятельностью; военачальникъ не только долженъ умѣть побѣждать враговъ, но и заботиться о войскѣ, о томъ, чтобы оно не терпѣло ни въ чемъ нужды, и умѣть привлечь его къ себѣ, чтобы оно охотно ему повиновалось; приказанія его тѣмъ болѣе будутъ имѣть силы, чѣмъ нагляднѣе будетъ для войска, что въ рукахъ военачальника и счастье, и несчастье войска; онъ долженъ имѣть высшій надзоръ и надъ санитарнымъ состояніемъ войска, предупреждая болѣзни; для этого же недостаточно имѣть хорошихъ врачей, ибо врачи похожи на тѣхъ портныхъ, которые починяютъ разорванное платье: они лечатъ, когда человѣкъ уже заболѣетъ; надобно, чтобы военачальникъ прежде самъ научился повиноваться, чтобы умѣть повелѣвать другими, ибо повелѣвать и повиноваться и составляетъ содержаніе многихъ законовъ; воздавать честь и хвалу повинующемуся, и стыдъ и наказаніе неповинующемуся есть средство, дѣйствительное только для того, чтобы вынудить повиновеніе; но люди охотно, съ удовольствіемъ повинуются только тому, о комъ они думаютъ, что онъ понимаетъ ихъ выгоды лучше ихъ самихъ, что онъ разумнѣе ихъ; а чтобы внушить такое о себѣ мнѣніе, надобно пріобрѣсть знаніе того, въ чемъ кто хочетъ, чтобы его считали искуснѣйшимъ; любовь подчиненныхъ нельзя пріобрѣсть иначе, какъ тѣмъ же способомъ, какимъ мы можемъ пріобрѣсть любовь друзей, т.-е.

дѣлая имъ добро, а также служа для подчиненныхъ примѣромъ всего добраго и являясь первымъ во всемъ, чего мы требуемъ отъ подчиненныхъ.

Вошедши въ предѣлы Мидіи съ персидскимъ войскомъ, Киръ приготовлялся къ войнѣ съ ассиріянами. Онъ вооружилъ войско такъ, чтобы оно и при малочисленности своей въ сравненіи съ многочисленными врагами могло помѣряться съ ними, благодаря своему личному мужеству, не издали бросая стрѣлы и копья, а сражаясь вблизи мечами; Киръ упражнялъ войско въ военныхъ экзерциціяхъ, ближе познакомилъ воиновъ между собою посредствомъ совмѣстной лагерной жизни; самъ сблизился съ ними; привлекъ ихъ къ себѣ ласковымъ обхожденіемъ и отличіями, оказываемыми лучшимъ изъ нихъ.

Предъ походомъ въ Ассирію онъ пошелъ на армянскаго царя, отказавшагося платить Кіаксару условленную дань и выставить войско; взялъ этого царя въ плѣнъ со всѣмъ семействомъ, но даровалъ ему жизнь и свободу и такимъ своимъ великодушіемъ не только возстановилъ его прежнія отношенія къ Мидіи, но и пріобрѣлъ въ немъ себѣ вѣрнаго друга. Затѣмъ онъ вошелъ съ войскомъ въ предѣлы Ассиріи и, благодаря своей благоразумной распорядительности, выигралъ первую надъ ассиріянами побѣду. Всѣ повиновались ему, не только какъ сыну царя и военачальнику, но и какъ доблестнѣйшему и благоразумнѣйшему. Не насиліемъ, а этими же самыми качествами онъ пріобрѣлъ себѣ друзей и между чужеземными народами, которые сперва начали-было враждебно дѣйствовать противъ него въ союзѣ съ ассиріянами, а теперь отпали отъ этого союза и стали союзниками Кира. Но и ассирійскій царь пріобрѣлъ себѣ новаго союзника въ лицѣ лидійскаго царя Креза.

Наконецъ Киръ даетъ рѣшительное сраженіе, побѣждаетъ ассиріянъ, беретъ Сарды, столицу Лидіи, захватываетъ въ плѣнъ Креза со всѣмъ семействомъ, но даруетъ ему жизнь и свободу, и беретъ Вавилонъ, столицу Ассиріи, гдѣ во дворцѣ погибаетъ самъ царь ассирійскій. Но Киръ не успокоился на своей побѣдѣ. Онъ думалъ, что хотя великое дѣло завоевать себѣ владычество надъ многими народами, но еще важнѣе сохранить это владычество; а сохранить его можно только такимъ

образомъ, чтобы еще болѣе быть умѣреннымъ, воздержнымъ, благоразумнымъ, доблестнымъ и дѣятельнымъ; ибо Киръ былъ убѣжденъ, что властитель долженъ быть по крайней мѣрѣ не хуже подвластныхъ ему, и что кто недобродѣтеленъ, тотъ недостоинъ быть и счастливымъ.

Поэтому и въ Вавилонѣ Киръ завелъ между персами тѣ же порядки, какъ и въ Персіи. Персидскіе воины должны были оставаться на площади возлѣ дворца, упражняться тамъ въ воинскихъ экзерциціяхъ и исправлять разныя общественныя службы, а дѣти ихъ должны были воспитываться по персидскому же образцу.

Онъ объявилъ объ этомъ своей дружинѣ. На это одинъ изъ его приближенныхъ замѣтилъ слѣдующее: „между хорошимъ монархомъ и хорошимъ отцомъ нѣтъ различія, потому что какъ отцы пекутся о своихъ дѣтяхъ, чтобы не было у нихъ недостатка ни въ какомъ добрѣ, такъ и Киръ теперь далъ намъ совѣты, какъ намъ заложить прочную основу для нашего счастья“.

„Чѣмъ же инымъ достигли мы того счастья, которымъ теперь пользуемся, какъ не повиновеніемъ нашему предводителю? А если такимъ образомъ повиновеніе есть надежнѣйшее средство къ тому, чтобы достигнуть счастья, оно же есть надежнѣйшее средство къ тому, чтобы сохранить счастье. Но относительно повиновенія мы должны отличаться отъ рабовъ тѣмъ, что рабы вынужденно служатъ своему господину, а мы, если хотимъ быть свободными, должны служить добровольно, что̀ во всякомъ случаѣ и похвальнѣе. Вы найдете и въ государствахъ не съ монархическимъ устройствомъ, что всего рѣже покоряются врагамъ тѣ народы, которые наидобровольнѣе повинуются властямъ. Мы можемъ быть увѣрены, что Киръ не выдумаетъ ничего такого, что̀ послужило бы ему въ пользу, а намъ во вредъ, потому что и выгоды, и враги у насъ съ нимъ общіе“.

Затѣмъ Киръ установилъ разныя должности для завѣдыванія разнаго рода дѣлами—сборщиковъ податей, контролеровъ, надзирателей за публичными зданіями, казначеевъ и проч. Въ эти должности онъ выбиралъ достойнѣйшихъ и способнѣйшихъ людей. Онъ полагалъ, что выбирать ихъ самому есть и для него хорошее упражненіе въ добродѣтели, что онъ самъ будетъ виноватъ, если

опредѣлитъ дурныхъ людей, ибо онъ думалъ, что невозможно побуждать другихъ къ прекраснымъ и добрымъ дѣламъ тому, кто самъ не таковъ, какимъ ему слѣдуетъ быть.

Для высшаго надзора надъ избранными имъ сановниками, а также для того, чтобы не терять изъ виду государственнаго хозяйства, Киру нужно было имѣть достаточно досуга, а у него недоставало бы его, еслибы онъ занимался всѣми мелочами. Поэтому онъ устроилъ внутреннее управленіе государствомъ подобно тому, какъ было устроено его войско, т.-е. выбралъ себѣ нѣчто въ родѣ министровъ, которые докладывали ему обо всемъ и получали отъ него приказанія, а уже подъ ихъ начальствомъ состояла цѣлая іерархія должностныхъ лицъ. Дѣйствительнѣе всѣхъ увѣщаній къ прекраснымъ и добрымъ дѣламъ считалъ онъ способность служить образцомъ всѣхъ добродѣтелей, ибо онъ думалъ, что люди становятся лучшими уже и отъ повиновенія писаннымъ законамъ, а хорошаго властителя считалъ онъ наглядпымъ закономъ для людей, потому что онъ можетъ распоряжаться всѣмъ и можетъ наказывать безпорядочныхъ людей.

Дабы подавать собою примѣръ, Киръ сдѣлался еще благочестивѣе, набожнѣе прежняго, еще справедливѣе и воздержнѣе въ словахъ и поступкахъ, могущихъ оскорбить чувство стыда, и еще умѣреннѣе во всѣхъ чувственныхъ наслажденіяхъ; онъ никогда не поддавался гнѣву и вообще велъ себя во всемъ какъ самый благовоспитанный человѣкъ, строго сохраняющій всѣ приличія. Все это перенимали отъ него и его приближенные уже для того только, чтобы угодить своему любимому монарху.

Вообще Киръ думалъ, что недостоинъ быть властителемъ тотъ, кто не лучше подвластныхъ ему, и потому онъ дѣйствовалъ всегда въ этомъ именно духѣ. Тѣхъ изъ своихъ приближенныхъ, которые отличались повиновеніемъ, а также добродѣтелями вообще, онъ отличалъ различнымъ образомъ, а о прочихъ подчиненныхъ заботился, чтобы они ни въ чемъ не терпѣли нужды.

Такимъ образомъ онъ положилъ надежную основу владычеству персовъ, такъ что не боялся уже, чтобы покоренные народы могли свергнуть его иго, тѣмъ болѣе, что онъ съумѣлъ привязать къ себѣ самыхъ знатныхъ лицъ изъ покоренныхъ народовъ, стараясь оказывать имъ довѣріе, дружбу и любовь

и дѣлать имъ добро. Ничто такъ не смущало его, какъ когда онъ замѣчалъ, что кто-либо превзошелъ его во вниманіи къ друзьямъ своимъ. Онъ говаривалъ: „призваніе хорошаго пастыря, пастуха и хорошаго монарха—одно и то же: пастухъ, чтобы получить *пользу* отъ своего стада, долженъ сдѣлать его счастливымъ, сколько могутъ, разумѣется, быть счастливыми овцы; такъ и монархъ долженъ сдѣлать счастливыми государства и народы, если онъ хочетъ получать отъ нихъ *пользу*".

Видя, что въ Вавилонѣ все уже устроено прочно, Киръ отправился съ войскомъ въ Персію черезъ Мидію, гдѣ мидійскій царь Кіаксаръ предложилъ ему въ супружество дочь свою, а въ приданое за нею Мидію, такъ какъ у него не было сыновей. Киръ не хотѣлъ жениться, не испросивши на то дозволенія своихъ родителей, а потому онъ и отправился къ нимъ въ Персію. Испросивши соизволеніе родителей на бракъ, Киръ возвратился въ Мидію, женился на дочери Кіаксара и съ нею явился въ Вавилонъ. Здѣсь онъ призналъ за благо разослать нѣкоторыхъ изъ своихъ приближенныхъ къ покореннымъ народамъ, чтобы они были тамъ его намѣстниками или сатрапами; но въ каждомъ намѣстничествѣ, сатрапіи, посадилъ онъ еще и независимо отъ сатрапа главнокомандующаго войсками и крѣпостями, чтобы сатрапы, въ случаѣ еслибы вздумалось имъ возстать противъ царя, нашли себѣ соперниковъ въ этихъ главнокомандующихъ.

Кромѣ того Киръ часто посылалъ ревизовать сатраповъ, и если оказывалось, что сатрапы дурно управляли страною, то онъ наказывалъ ихъ. Этихъ ревизоровъ называли *очами* царя. Впрочемъ онъ учредилъ еще и другихъ (тайныхъ) соглядатаевъ надъ всѣмъ, чтò дѣлалось въ его царствѣ, и они также назывались *очами* царя или *ушами* его. Учредилъ онъ еще и конную почту для пересылки писемъ.

Затѣмъ Киръ стянулъ въ Вавилонъ огромное войско, съ которымъ завоевалъ всѣ прочіе народы отъ предѣловъ Сиріи до Чермнаго моря. Возвратившись съ этого похода, онъ мирно проживалъ попеременно то въ Вавилонѣ (столицѣ Ассиріи), то въ Экбатанѣ (столицѣ Мидіи), то въ Сузѣ (главномъ городѣ долины рѣки Евфрата), какъ въ центрахъ всѣхъ своихъ владѣній. Въ глубокой старости отправился онъ въ Персію, гдѣ

уже давно скончались его родители. Тамъ на смертномъ одрѣ Киръ созвалъ своихъ дѣтей, друзей и персидскихъ сановниковъ и обратился къ нимъ съ рѣчью, въ которой сказалъ, что и самъ онъ былъ счастливъ всю свою жизнь, и счастливыми оставляетъ онъ и ихъ, и свое отечество.

Назначивъ своимъ престолонаслѣдникомъ старшаго сына Камбиза, онъ сказалъ ему: „ты знаешь, что не этотъ золотой скипетръ сохраняетъ царство, а что настоящій и надежнѣйшій скипетръ царей—это вѣрные друзья ихъ. Но не думай, будто люди вѣрны отъ природы; напротивъ, каждый долженъ создать себѣ вѣрныхъ друзей, а этого можно достигнуть не насиліемъ, но дѣлами добра".

Затѣмъ, распростившись съ окружающими, спокойно умеръ Киръ, „царство котораго (говоритъ Ксенофонтъ) было самое цвѣтущее и самое обширное въ Азіи,—и несмотря на эту обширность, оно было управляемо единою волею Кира, любившаго своихъ подданныхъ и заботившагося о нихъ какъ о своихъ дѣтяхъ, между тѣмъ какъ подвластные, съ своей стороны, уважали Кира какъ своего отца".

Изъ этого краткаго обозрѣнія „Киропедіи" мы видимъ, что Ксенофонтъ старался изобразить въ ней идеалъ единовластителя, который и самъ счастливъ, и дѣлаетъ счастливыми другихъ своимъ искусствомъ властвовать надъ людьми такъ, что подвластные повинуются ему добровольно, находя въ этомъ повиновеніи вѣрный источникъ и прочную основу своего собственнаго счастья.

Эта мысль, проведенная Ксенофонтомъ въ „Киропедіи", находится въ связи съ общимъ принципомъ, какъ его, такъ и Сократова философскаго ученія. Мы видѣли, что и Сократъ, какъ и другіе греческіе философы, искалъ истинно-сущаго, какъ собственнаго предмета философіи вообще. Мы видѣли, что истинно-сущее Сократъ нашелъ въ понятіи добра; но мы видѣли также, что это понятіе Сократъ оставилъ въ неопредѣленности. Вотъ Ксенофонтъ-то, по преобладающему въ немъ практически-житейскому характеру, взялъ одну изъ сторонъ не опредѣленнаго Сократомъ понятія добра, а именно,—односторонне понялъ доброе какъ полезное. Такое понятіе и выразилось во всѣхъ его философскихъ сочиненіяхъ, содержаніе которыхъ мы обозрѣли. Такъ въ „Воспоминаніяхъ о Сократѣ"

вся дѣятельность Сократа сводится къ тому, что и примѣромъ своимъ, и ученіемъ онъ былъ *полезенъ* всѣмъ, съ кѣмъ приходилось ему сходиться; а потому вся Ксенофонтова апологія, защита Сократа, на томъ именно и основана, что вся дѣятельность и жизнь Сократа были *полезны* другимъ.

Въ „Пирѣ“ Сократъ является *полезнымъ* своимъ собесѣдникамъ даже среди попойки и прочихъ увеселеній.

Въ „Экономикѣ“ цѣль всей дѣятельности домохозяевъ есть *польза*.

Существенный смыслъ совѣтовъ, преподаваемыхъ Симонидомъ Гіерону, таковъ: будь *полезенъ* другимъ, тогда будешь *полезенъ* и себѣ.

Наконецъ „Киропедія“ есть осуществленіе этого совѣта. Киръ былъ *полезенъ* другимъ, а черезъ то и себѣ.

Понявъ, что доброе есть полезное, Ксенофонтъ понималъ и верховное добро въ смыслѣ наибольшей пользы; добродѣтель—въ смыслѣ годности человѣка быть полезнымъ себѣ и другимъ; нравственный долгъ—въ смыслѣ обязанности быть полезнымъ другимъ, а черезъ то и себѣ; словомъ, понятіе о добромъ, какъ полезномъ, Ксенофонтъ провелъ черезъ все свое этическое ученіе, какъ провелъ черезъ него свое неопредѣленное понятіе добра Сократъ.

Мало того, поскольку Ксенофонтъ касался другихъ частей философіи,—діалектики и физики,—въ особенности по поводу передачи Сократовыхъ пріемовъ и Сократовыхъ отдѣльныхъ мыслей и изреченій, Ксенофонтъ и здѣсь проводилъ принципъ полезности. Словомъ, принципомъ всего философскаго ученія Ксенофонта было то же понятіе, какъ и у Сократа, т.-е. понятіе добра,—отчего мы и назвали Ксенофонта *сократикомъ*; но этотъ принципъ добра, оставленный Сократомъ въ неопредѣленности, былъ односторонне опредѣленъ Ксенофонтомъ, какъ полезное,—отчего мы можемъ назвать Ксенофонта *одностороннимъ* сократикомъ, первымъ представителемъ той этической системы, которая называется *утилитаризмомъ*.

Въ новѣйшее время утилитаризмъ, или ученіе, основывающее нравственность на пользѣ, какъ верховномъ благѣ (summum bonum), было въ особенности развито великимъ англійскимъ философомъ-юристомъ Іереміею Бентамомъ, который также во всѣхъ

своихъ сочиненіяхъ проводилъ мысль, что истинно-полезное и есть нравственное, а вредное есть безнравственное. А теперь защитникомъ этого ученія явился знаменитый соотечественникъ Бентама, Джонъ-Стюартъ Милль. Въ небольшой статьѣ своей, помѣщенной въ извѣстномъ англійскомъ журналѣ „Fraser's Magazine“ и потомъ отпечатанной отдѣльно подъ заглавіемъ: „Utilitarianism“, Милль весьма ясно опредѣляетъ значеніе этого ученія, показываетъ связь его съ нравственностью и правомъ, и старается доказать, что польза и есть именно истинный верховный принципъ нравственности, правды и справедливости и права.

Современный же представитель анти-утилитаризма—Уэвелль—утверждаетъ, напротивъ, что человѣкъ долженъ стремиться къ тому, чтобы поступать праведно (right), что̀ противополагаетъ онъ полезному, какъ бы ни были вредны, даже гибельны отъ того послѣдствія для него самого и для другихъ, вообще для всего міра. Но современный метафизикъ Ферье старался примирить утилитаризмъ и анти-утилитаризмъ. Онъ находилъ обѣ эти теоріи односторонними крайностями и примирялъ ихъ такимъ образомъ: человѣкъ прежде всего долженъ быть человѣкомъ, а затѣмъ уже счастливымъ человѣкомъ. Къ сущности, природѣ, натурѣ человѣка принадлежитъ сила мышленія, или умъ, и самосознаніе. Затѣмъ человѣкъ имѣетъ способность чувствовать удовольствія, наслажденія и неудовольствія, страданія; но это чувствованіе не есть уже свойство, существенно отличающее человѣка отъ прочихъ животныхъ. Слѣдовательно верховное добро, какъ конечная цѣль человѣческой дѣятельности, должно состоять прежде всего въ томъ, чтобы сохранить и развить, усовершенствовать свою сущность, свою природу, натуру, т.-е. свою силу мышленія, или ума, и свое самосознаніе; въ этомъ и состоитъ нравственная обязанность человѣка, въ этомъ и состоитъ добродѣтель, а не въ стремленіи къ счастью.

Однакоже человѣкъ способенъ также и къ удовольствію, а слѣдовательно способенъ въ этомъ смыслѣ стремиться къ счастью, къ тому, что̀ называется благомъ. И въ самомъ дѣлѣ онъ стремится къ благу, къ счастью, какъ своему, такъ и другихъ; поэтому его дѣятельность обусловливается пользою, приносимою имъ самому себѣ и другимъ людямъ, или интересами своими

собственными и другихъ людей. Въ этомъ стремленіи ко благу, счастью также состоитъ верховное для него добро; въ этомъ также состоитъ нравственная обязанность человѣка. Но не въ этомъ состоитъ добродѣтель.

Часто случается, что между этими двумя стремленіями— къ добродѣтели и къ счастью—не бываетъ никакого столкновенія; но часто бываетъ также и наоборотъ, что эти стремленія приходятъ въ столкновеніе между собою. Въ послѣднемъ случаѣ стремленіе къ счастью должно быть подчинено добродѣтели, потому что нельзя быть *счастливымъ* человѣкомъ безъ того, чтобы не быть прежде *человѣкомъ*. А потому ученіе о нравственности, этика, должно обращать вниманіе и на добродѣтель, и на счастье, и слѣдовательно должно состоять изъ двухъ частей: изъ ученія о добродѣтели и изъ ученія о счастіи. Но добродѣтелью должно быть ограничиваемо стремленіе къ счастью, а слѣдовательно первою частью этики должна быть ограничиваема ея послѣдняя часть. Поэтому недостаточно для человѣка быть только человѣкомъ, а слѣдовательно быть добродѣтельнымъ (какъ утверждаютъ анти-утилитаристы), но человѣку необходимо быть и счастливымъ; однакоже недостаточно человѣку быть счастливымъ (какъ утверждаютъ утилитаристы), а должно быть и добродѣтельнымъ.

Итакъ нравственную обязанность можно выразить, формулировать такъ: будь добродѣтеленъ, т.-е. сохрани свою сущность, природу, натуру и развивай, совершенствуй ее, совершенствуй себя, какъ существо мыслящее, разумное и самосознающее; но вмѣстѣ съ тѣмъ будь также и счастливымъ, т.-е. наслаждайся всѣми удовольствіями, ищи всякой пользы, которыя не противны добродѣтели, т.-е. которыя не мѣшаютъ тебѣ сохранять и развивать, совершенствовать самого себя, какъ существо мыслящее, разумное и самосознающее. Тогда добродѣтель и счастье будутъ тождественны, т.-е. тогда они соединятся въ одно понятіе верховнаго добра, блага, какъ конечной, верховной цѣли человѣческой дѣятельности. Тогда всесторонне разрѣшится вопросъ, который не только не былъ разрѣшенъ Сократомъ, но который и до сихъ поръ никѣмъ не рѣшенъ удовлетворительно,—вопросъ: чтò есть верховное добро, благо? состоитъ ли оно въ счастьѣ (какъ утверждаютъ утилитаристы), или же въ добродѣтели (какъ

утверждаютъ анти-утилитаристы)? Этотъ вопросъ рѣшается такъ: верховное добро, благо состоитъ въ тождествѣ счастья и добродѣтели.

Но положительная наука находитъ, что вопросъ о томъ, въ чемъ состоитъ верховное добро, благо, не рѣшенъ до сихъ поръ потому, что онъ невѣрно поставленъ, именно будучи основанъ на телеологизмѣ, который отвергается положительною наукою, какъ несостоятельное міросозерцаніе. Смотря на факты, явленія въ мірѣ какъ на рядъ причинъ и дѣйствій, а не какъ на рядъ средствъ и цѣлей, или признавая только причинную, кавзальную связь между фактами, а не телеологическую, положительная наука не вынуждена даже ставить вопросъ: какая конечная цѣль, предназначеніе міра вообще? Примѣняя же это въ особенности къ человѣку и принимая, что конечная цѣль человѣческой дѣятельности есть верховное благо, добро, она не вынуждена ставить дальше слѣдующій вопросъ: въ чемъ состоитъ верховное добро, благо человѣка; въ счастьѣ ли, какъ утверждаютъ утилитаристы, или въ добродѣтели, какъ утверждаютъ анти-утилитаристы; или, наконецъ, въ тождествѣ ихъ, какъ рѣшаетъ Феррье, воображая, что его-то рѣшеніе и избѣгаетъ односторонностей первыхъ двухъ рѣшеній, будучи всестороннимъ; собственно же говоря, онъ ничего не рѣшаетъ, оставляя въ той же неопредѣленности вопросъ о верховномъ добрѣ, благѣ, въ какой оставилъ его и Сократъ; ибо если сказать, что счастье человѣка состоитъ именно въ добродѣтели, что слѣдовательно добродѣтель и составляетъ счастье человѣка, то опять спрашивается: что̀ же это такое за счастье, которое есть вмѣстѣ и добродѣтель, — и наоборотъ, что̀ это за добродѣтель, которая есть вмѣстѣ и счастье?

Положительная наука не знаетъ другого счастья, кромѣ самоудовлетворенія, и другой добродѣтели, кромѣ согласія человѣка съ своею сущностью въ смыслѣ гуманности. Положительная наука можетъ, пожалуй, сказать, что счастье и добродѣтель тождественны, т.-е. нравственное, а не всякое безъ различія, самоудовлетвореніе и состоитъ въ согласіи человѣческой дѣятельности съ человѣческою сущностью, человѣчностью, гуманностью. Но и такое понятіе о счастьѣ и добродѣтели, такимъ образомъ между собою тождественныхъ, есть понятіе чисто фор-

мальное, безъ содержанія, а не матеріальное. Содержаніе его опредѣляется только рѣшеніемъ вопроса: въ чемъ же состоитъ сущность человѣка, человѣчность, гуманность, а слѣдовательно въ чемъ состоитъ и его нравственное самоудовлетвореніе? Отъ отвѣта на этотъ вопросъ и зависитъ отвѣтъ на вопросъ: въ чемъ состоитъ счастье и добродѣтель? И вотъ различные отвѣты на этотъ вопросъ, даваемые разными людьми и народами, даже цѣлымъ человѣчествомъ въ разныя времена, и суть тѣ основныя этическія понятія, которыми отдѣльные люди и цѣлыя общества руководствуются въ своей дѣятельности, въ своей жизни. Теперь, напримѣръ, современное господствующее основное этическое понятіе людей образованныхъ есть признаніе въ себѣ и во всѣхъ другихъ людяхъ человѣчности, въ смыслѣ признанія и уваженія въ каждомъ человѣкѣ его личности или индивидуальности, и вмѣстѣ признаніе съ каждымъ человѣкомъ, какъ человѣкомъ вообще, своего единства, выражаемаго въ чувствѣ и въ дѣлахъ любви, какъ человѣколюбіе. Вотъ зародышъ-то этого этическаго понятія и находимъ мы въ ученіи одностороннихъ сократиковъ.

„Съ сократиковъ (говоритъ Гегель) возбуждается вопросъ о назначеніи человѣка, т.-е. о томъ, чтò долженъ дѣлать самъ индивидъ для себя; какіе интересы существенны для индивида; какъ онъ долженъ развить, образовать себя; къ чему онъ долженъ стремиться; чѣмъ онъ можетъ себя удовлетворить; какъ онъ долженъ поступать; чтò должно быть цѣлью его дѣятельности; словомъ,—каковъ его идеалъ?“

„Пока греки удовлетворялись существующею религіею, своими правами и обычаями, законами и учрежденіями; пока индивидъ отождествлялъ себя съ ними, онъ находилъ въ нихъ свое назначеніе, какъ бы повѣрку своей дѣятельности. Его назначеніе было быть религіознымъ, нравственнымъ, праведнымъ и справедливымъ; а на вопросъ — чтò это значитъ? — отвѣчала существующая религія. Но когда произошло раздвоеніе между индивидомъ и внѣ его существующею дѣйствительностью, индивидъ долженъ былъ углубиться самъ въ себя и въ себѣ искать своего удовлетворенія, назначенія, критерія добра, идеала. И вотъ этотъ-то идеалъ и былъ поставленъ односторонними сократиками какъ *мудрецъ*, такъ что философы стали разсматривать: 1) чтò такое

мудрецъ, что̀ онъ дѣлаетъ и какъ поступаетъ; и 2) каковы для него критеріи истины и добра? Вотъ этими-то двумя вопросами и занимались главнымъ образомъ не только односторонніе сократики, но и многіе послѣдующіе односторонніе же греческіе философы, въ особенности стоики и эпикурейцы, за исключеніемъ всестороннихъ философовъ—Платона и Аристотеля“.

„Критеріемъ для нихъ становится идеалъ мудреца, т.-е. индивидъ, единичное, разсматриваемое какъ всеобщее. Говорится объ *его* цѣли, а не о *всеобщей* цѣли міра, говорится не о мудрости міра, не о реальномъ, объективномъ умѣ, а о мудромъ человѣкѣ, какъ субъектѣ“.

Въ этомъ видитъ Гегель, съ своей метафизической точки зрѣнія, неудовлетворительность этихъ философемъ, между тѣмъ какъ положительная наука видитъ въ этомъ зародышъ современнаго положительнаго этическаго понятія личности, и потому признаетъ въ этомъ отношеніи заслугу за односторонними сократиками.

Что̀ касается собственно утилитаризма, или ученія о томъ, что нравственное есть не что иное какъ полезное, то положительная наука находитъ, что оно вѣрно въ томъ смыслѣ, что все полезное есть въ самомъ дѣлѣ доброе вообще, т.-е. признаваемое людьми за хорошее вообще, одобряемое ими; но не въ томъ смыслѣ, что все полезное есть *нравственно*-доброе, т.-е. признаваемое людьми хорошимъ, одобряемое ими въ нравственномъ отношеніи, ибо полезное есть безразличное въ нравственномъ отношеніи, т.-е. такое, что̀ можетъ быть и нравственно-добрымъ, и нравственно-злымъ, дурнымъ. Поэтому положительная наука отрицаетъ тождество полезнаго съ нравственно-добрымъ и въ этомъ смыслѣ отвергаетъ утилитаризмъ; но положительная наука отвергаетъ и анти-утилитаризмъ въ той его формѣ, въ какой онъ выраженъ у Уэвелля, какъ современнаго его представителя, ибо Уэвелль не только не признаетъ полезное нравственно-добрымъ, но не признаетъ его и добромъ вообще, между тѣмъ какъ положительная наука признаетъ его добромъ вообще. Такова оцѣнка Ксенофонтова ученія съ точекъ зрѣнія метафизической и положительной.

Замѣчу въ заключеніе, что тому, кто пожелаетъ еще ближе ознакомиться съ Ксенофонтомъ—этимъ если не величайшимъ,

какъ Платонъ, ученикомъ и послѣдователемъ Сократа, то несомнѣнно однимъ изъ первостепенныхъ—тому необходимо прочитать сочиненіе *Дельбрика* (*Delbrück*, „Xenophon", Bonn, 1829), написанное преимущественно съ цѣлью защитить Ксенофонта отъ обвиненій, взведенныхъ на него гиперкритическимъ историкомъ *Нибуромъ*, знаменитымъ авторомъ „Римской Исторіи" (*Niebuhr*, „Römische Geschichte", Berlin, 1828).

Между тѣмъ какъ Ксенофонтъ остановился на той сторонѣ Сократова опредѣленія добра, по которому Сократъ смѣшиваетъ доброе съ полезнымъ, и развилъ эту сторону, но не восполнилъ Сократова ученія никакими ученіями другихъ философовъ и не основалъ особой философской школы, нѣкоторые сократики взяли другія стороны Сократова опредѣленія добра и также развили ихъ, но старались уже восполнить Сократово ученіе ученіями другихъ философовъ, и основали особыя односторонніе сократическія философскія школы: Антисѳенъ—*киническую*, или *циническую*, Аристиппъ — *киренскую*, или *киренайскую*, и Эвклидъ—*мегарскую*.

Киническая, или циническая, школа была изъ нихъ самая развитая, и по характеру своего ученія, а также по образу жизни ея послѣдователей была ближайшею къ Сократову ученію; поэтому мы и начнемъ съ этой школы.

Киренская, или киренайская, школа по своему характеру была отдалена отъ Сократова ученія и въ особенности отъ Сократова образа жизни, но приблизилась къ цинической школѣ въ своихъ крайнихъ результатахъ, а потому и мы сближаемъ ее съ цинической школой и ставимъ на второмъ мѣстѣ тѣмъ болѣе, что

Мегарская школа, возвысившая Сократовы всеобщія понятія до идей не только отличныхъ отъ единичныхъ вещей, но и имѣющихъ отдѣльное отъ нихъ, объективное бытіе, какъ бытіе самосущее, вѣчное, а не преходящее, тѣмъ самымъ приблизилась къ Платонову ученію объ идеяхъ, составляя непосредственный переходъ къ нему; а потому мы даемъ этой школѣ третье и послѣднее мѣсто въ этомъ обозрѣніи одностороннихъ сократическихъ философскихъ школъ.

Итакъ начнемъ съ киниковъ, или циниковъ.

2. Киники, или циники.

Киники (по-гречески) или циники (по-латыни,—неизвѣстная латинскому алфавиту греческая буква *к* замѣнена латинскою буквою *с*) образовали особую преемственную философскую школу одностороннихъ сократиковъ. Ея основателемъ былъ Антисѳенъ, одинъ изъ непосредственныхъ и любимѣйшихъ учениковъ Сократа, родившійся въ Аѳинахъ, приблизительно за 440 л. до Р. Х. Изъ многихъ сочиненій Антисѳена до насъ дошли только немногіе отрывки, которые впрочемъ восполняются указаніями на ученіе циниковъ Платона, Аристотеля, Ксенофонта и другихъ; отрывки эти собралъ и издалъ *Винкельманъ* (*Winkelmann*, Zürich, 1842).

Антисѳенъ познакомился съ Сократомъ и его ученіемъ уже въ возмужаломъ возрастѣ, а юношей онъ былъ ученикомъ и послѣдователемъ софиста Горгія; этимъ и объясняется особенное вліяніе на его ученіе какъ Сократа, такъ и софистовъ; но кромѣ того онъ былъ знакомъ по крайней мѣрѣ съ принципомъ элейской школы, почему и этотъ принципъ отчасти оказалъ вліяніе на его ученіе.

Школа, основанная Антисѳеномъ, была прозвана циническою, или собственно *киническою*, потому что онъ обыкновенно излагалъ свое ученіе въ одной изъ гимназій, называемой *Киносаргъ* (Κυνοσάργες) и находившейся за стѣнами Аѳинъ. Слово *Киносаргъ* производятъ отъ двухъ греческихъ словъ: 1) κυνός—родительный падежъ отъ существительнаго κύων—*собака* и 2) ἀργον—родительный падежъ отъ прилагательнаго ἀργός—*бѣлый* и вмѣстѣ *быстрый*, потому что, когда что-либо быстро движется, то всѣ пестрые цвѣта сливаются въ одинъ бѣлый цвѣтъ. Слѣдовательно *Киносаргъ* значитъ гимназія быстро бѣгущей и потому бѣлой собаки. Дѣйствительно, древнее преданіе гласило, что нѣкто Діомосъ хотѣлъ принести близъ этого мѣста жертву Геркулесу; вдругъ откуда-то явилась собака, схватила приготовленную жертву, быстро унесла ее, но послѣ бросила. Испуганный Діомосъ спросилъ оракула: что̀ ему дѣлать? Оракулъ повелѣлъ ему построить храмъ Геркулесу на томъ самомъ мѣстѣ, гдѣ собака бросила жертву, и Діомосъ исполнилъ это

повелѣніе. Впослѣдствіи аѳиняне построили здѣсь же на общественный счетъ гимназію, посвятивъ ее Геркулесу и назвавъ Киносаргомъ. Вотъ въ этой-то гимназіи и училъ Антисѳенъ, отчего его школа была прозвана *Киносаргскою*; но вскорѣ аѳиняне стали называть ее школою *кинической*, т.-е. просто собачьею, для обозначенія характера ученія и въ особенности жизни послѣдователей этой школы, извратившихъ ученіе своего основателя; самихъ же послѣдователей этихъ прозвали κύνες— собаками, откуда и произошло слово *киникъ* или циникъ,— потому что какъ собаки лаютъ и кусаются, такъ и они рѣзко и ѣдко говорили всѣмъ въ глаза то̀, что̀ считали правдою, и потому что они жили какъ собаки, отличаясь грубымъ безстыдствомъ въ своемъ образѣ жизни. Непосредственный ученикъ Антисѳена, Діогенъ Синопскій, и нѣкоторые изъ его послѣдователей даже тщеславились именемъ *собакъ* (κύνες), говоря, что они дѣйствительно собаки въ томъ смыслѣ, что прямо говорятъ правду всѣмъ въ глаза и что учатъ жить сообразно съ природой. Ученики Антисѳена называли себя также *антисѳенцами.*

Изъ непосредственныхъ учениковъ Антисѳена наиболѣе извѣстенъ Діогенъ Синопскій, который жилъ въ бочкѣ, лежавшей на дворѣ одного храма. Какъ Антисѳенъ, такъ и Діогенъ были люди образованные и имѣли право на названіе философа, мыслителя. Но позднѣйшіе циники были людьми грубыми, необразованными. Они-то и довели до крайности ученіе Антисѳена, извративъ его особенно въ приложеніи къ жизни, такъ что циническая школа потеряла всякое къ себѣ довѣріе и уваженіе. Отдалившись отъ ученія Антисѳена, эти циники стали почитать основателемъ ихъ школы не Антисѳена, а болѣе къ нимъ подходящаго по образу жизни Діогена или же самого Иракла (Геркулеса), какъ идеалъ тяжкихъ трудовъ, сопряженныхъ съ тѣми лишеніями, въ которыхъ циники вообще полагали сущность жизни мудреца. Но впослѣдствіи Антисѳеновы основныя этическія начала нашли себѣ болѣе достойныхъ представителей въ стоикахъ, ибо стоическая философская школа (о ней мы скажемъ въ VI отдѣлѣ первой части) вытекла изъ школы цинической, а именно изъ ученія Антисѳенова. Ученіе же и жизнь стоиковъ имѣли огромное вліяніе на образъ мы-

слей и на жизнь древнихъ, особенно римлянъ. Уже поэтому Антисѳеново этическое ученіе заслуживаетъ особеннаго нашего вниманія. Но кромѣ того важна и его своеобразная діалектика; она важна не только потому что она была основою его этики, но еще въ особенности и потому, что въ ней мы находимъ зародышъ того философскаго ученія, которое въ средніе вѣка называлось *номинализмомъ* и противополагалось *реализму* въ особенномъ смыслѣ этого слова (номинализмъ и реализмъ почти полтысячелѣтія господствовали въ средневѣковой схоластической философіи, имѣя огромное вліяніе особенно на теологію этого времени, вслѣдствіе нераздѣльности ея съ средневѣковою философіею).

Что касается Антисѳеновой физики, то она вообще не отличается оригинальностью, но въ ней есть нѣкоторыя мысли, служащія какъ бы введеніемъ въ этику, именно составляющія переходъ къ ней отъ Антисѳеновой діалектики.

Такимъ образомъ мы разсмотримъ сначала существенное содержаніе Антисѳеновой діалектики, какъ основы всего его философскаго ученія; потомъ скажемъ нѣсколько словъ объ его физикѣ, для прямого перехода къ этикѣ, и наконецъ остановимся преимущественно на Антисѳеновой этикѣ, а все это обозрѣніе заключимъ краткимъ указаніемъ на дальнѣйшую судьбу цинизма. О верховномъ же принципѣ философіи Антисѳена вообще говорить собственно нечего, потому что онъ тотъ же, какъ и у Сократа; однакоже для уразумѣнія Антисѳеновой діалектики необходимо упомянуть, что Сократовъ субъективизмъ доведенъ Антисѳеномъ до крайней односторонности, отчего и вся его діалектика получила крайне-субъективное направленіе.

Діалектика. Принявъ Сократовъ верховный принципъ, т.-е. умъ человѣка, какъ разумнаго, мыслящаго существа вообще, Антисѳенъ, подъ вліяніемъ софистовъ, довелъ этотъ принципъ до такой крайности, что утверждалъ, будто субъективная мысль человѣка вообще есть мысль единичная, соотвѣтствующая единичному же факту, явленію, предмету въ опытѣ, воспринимаемому нашими чувствами, и что потому понятіе человѣческое вообще не есть понятіе всеобщее въ смыслѣ Сократа, т.-е. не есть обобщеніе многихъ единичныхъ фактовъ, а, напротивъ,

наше понятіе такъ же единично, какъ единиченъ и соотвѣтствующій ему самый фактъ, ибо нашими чувствами мы можемъ воспринимать, а слѣдовательно и сознавать только единичные факты,—и вотъ это-то сущее, сознанное умомъ человѣка вообще, и есть понятіе, которое потому такъ же единично, какъ единиченъ и соотвѣтствующій ему фактъ.

Итакъ Антисѳенъ отвергъ Сократовы всеобщія понятія, а слѣдовательно и Платоновы идеи, какъ развитіе этихъ Сократовыхъ всеобщихъ понятій.

Когда Платонъ передъ Антисѳеномъ или, по другимъ извѣстіямъ, передъ Діогеномъ говорилъ однажды объ идеяхъ и между прочимъ называлъ идею стола (т.-е. всеобщую умозрительную сущность его) стольностью, идею кубка—кубочностью, идею человѣка—человѣчностью, Антисѳенъ или Діогенъ возразилъ ему: „я вижу *этотъ* (т.-е. единичный) столъ, но не вижу стольности; я вижу *этотъ* кубокъ, но не вижу кубочности; вижу *этого* человѣка, но не вижу человѣчности“.—На это Платонъ замѣтилъ ему: „это оттого, что у тебя есть глаза, чтобы видѣть этотъ столъ, кубокъ и проч., но нѣтъ того, чѣмъ можно было бы видѣть (созерцать) стольность, кубочность и т. д. (т.-е. нѣтъ ума, ибо только умъ созерцаетъ самосущія идеи, какъ всеобщую сущность единичностей, а чувства воспринимаютъ только единичности)“.

Допуская одни какъ бы единичныя понятія, Антисѳенъ полагалъ, что непосредственное воспріятіе внѣшними чувствами внѣшнихъ, чувственныхъ, единичныхъ предметовъ и есть единственное возможное познаніе для ума человѣка вообще; ибо только единичные факты, представляющіеся намъ въ опытѣ, имѣютъ реальность, дѣйствительность и достовѣрность. Поэтому у него понятія уже перестали быть тѣмъ, чѣмъ они были у Сократа — результатами индукціи, обобщеніями, и слѣдовательно перестали быть всеобщими понятіями, а превратились въ понятія единичныя. Слѣдовательно и Сократова метода, индукція, составляющая сущность его діалектики, ставъ излишнею для Антисѳена, была отвергнута имъ въ его діалектикѣ; ибо индукція доводитъ до *всеобщихъ* понятій, а Антисѳенъ отвергъ ихъ и замѣнилъ единичными понятіями. Въ самомъ дѣлѣ Антисѳенъ прямо утвер-

ждалъ, что всякой единичной вещи соотвѣтствуетъ только ей одной принадлежащее, ея собственное единичное понятіе, единичная мысль, какъ ея сознаніе, ибо въ опытѣ всѣ вещи представляются намъ только единичными. Наоборотъ, всякое понятіе, всякая мысль имѣетъ соотвѣтствующій себѣ въ опытѣ единичный предметъ, которымъ и опредѣляется, обусловливается въ нашемъ умѣ его понятіе. Поэтому всякій предметъ, представляемый соотвѣтствующимъ ему понятіемъ, можетъ быть представленъ *только* этимъ именно единичнымъ понятіемъ, а не какимъ-либо другимъ. Такимъ образомъ единичное понятіе и единичный предметъ взаимно себѣ соотвѣтствуютъ: каждое единичное понятіе имѣетъ свой единичный предметъ, и каждый единичный предметъ—свое единичное понятіе.

Напротивъ, нѣтъ всеобщихъ понятій въ смыслѣ понятій, общихъ для многихъ единичныхъ предметовъ, т.-е. въ смыслѣ видовыхъ и родовыхъ понятій. Поэтому о всякомъ единичномъ предметѣ нельзя ничего болѣе утверждать, кромѣ собственно ему соотвѣтствующаго единичнаго понятія (хотя затѣмъ отрицать о немъ можно все прочее). Если насъ спросятъ: какая это вещь? то мы можемъ отвѣчать только: это—такая-то вещь; напримѣръ, это золото; а нельзя отвѣчать: она такова-то, т.-е. имѣетъ такіе-то различные признаки, качества. Вѣдь качества, приписываемыя одной вещи, могутъ принадлежать и другимъ вещамъ; вслѣдствіе такихъ качествъ, общихъ нѣсколькимъ вещамъ, вещи были бы однородны, а потому были бы возможны видовыя, родовыя, вообще всеобщія понятія. Но этой-то возможности и не допускаетъ Антисѳенъ, а потому такихъ общихъ качествъ, по Антисѳену, вовсе не существуетъ, или они не реальны. Реальна только единичная вещь, а потому о каждой единичной вещи возможно сказать только одно, а нельзя сказать о ней многаго, или для *одного* подлежащаго есть только *одно* сказуемое, какъ ему соотвѣтствующее. Притомъ сказуемое о соотвѣтствующемъ ему подлежащемъ можетъ быть только такое, которое совершенно тождественно съ нимъ. Какое же это тождественное съ подлежащимъ сказуемое, или что̀ же можно утвердительно сказать объ единичной вещи такого, чтобы это сказуемое было тождественно съ подлежащимъ, такъ что ни въ какомъ случаѣ

оно не могло бы быть сказано ни о какой другой вещи? Это есть имя (ὄνομα) или названіе самой вещи. Поэтому всякому подлежащему можно придать только такое утвердительное сказуемое, которымъ обозначается самое имя, названіе подлежащаго и ничего болѣе. Антисѳенъ и утверждаетъ, что, говоря напримѣръ о серебрѣ, можно сказать только, что оно серебро, т.-е. только *назвать* его по *имени*; говоря о человѣкѣ, можно сказать только, что это—человѣкъ; о добрѣ—что это добро; а нельзя сказать, напримѣръ: человѣкъ добръ, ибо сказуемое: „добръ", не тождественно съ подлежащимъ: „человѣкъ".

Замѣчу, что взглядъ философовъ на всеобщія понятія, т.-е. понятія родовъ и видовъ вещей, предметовъ, что они не суть дѣйствительно, реально сущее, а только мысленно сущее, какъ отвлеченія нашего ума, или какъ выражались схоластики, что „entia universalia" суть не что иное, какъ названія, имена вещей, предметовъ (nomina rerum) или звуки голоса, т.-е. слова, которыя мы употребляемъ для обозначенія сходства между собою единичныхъ предметовъ, чтобы такимъ образомъ множество ихъ подвести подъ общее имъ названіе, подъ общій имъ видъ и далѣе родъ—такой взглядъ названъ былъ схоластиками *номинализмомъ* (nominalismus, отъ слова: nomen, nomina—имя, имена), а средневѣковые приверженцы его были названы *номиналистами*. Поэтому можно, пожалуй, сказать, что первымъ номиналистомъ былъ Антисѳенъ.

Впрочемъ первый ученый, развившій этотъ взглядъ со всею опредѣленностью, былъ французскій философъ и теологъ XI вѣка *Росселенъ* (Rossellin). Хотя номинализмъ былъ осужденъ римско-католической церковью на церковномъ соборѣ, бывшемъ въ Соассонѣ въ 1092 г., однакоже впослѣдствіи (въ XIV столѣтіи) онъ былъ со всею силою возстановленъ англійскимъ философомъ и теологомъ *Оккамомъ* (Occam) и пріобрѣлъ себѣ много приверженцевъ между схоластиками, которые потому и названы были *номиналистами*.

Противоположный тому взглядъ философовъ вообще, по которому всеобщія понятія суть дѣйствительно сущія вещи, предметы (res), названъ былъ также въ средніе вѣка, въ противоположность номинализму, *реализмомъ* (этотъ взглядъ слѣдуетъ отличать отъ реализма, противополагаемаго нынѣ идеа-

лизму), а приверженцы его, схоластики, были названы *реалистами*. Поэтому можно, пожалуй, сказать, что Платонъ былъ первый реалистъ, хотя реализмъ былъ развитъ со всею опредѣленностью только въ средніе вѣка. Ожесточенная борьба, переходившая иногда въ кровавыя стычки, между номиналистами и реалистами, тянется черезъ всѣ почти средніе вѣка и никогда не была собственно окончена какимъ-либо соглашеніемъ, а прекратилась только отъ того, что эта борьба всѣхъ утомила и всѣмъ надоѣла.

Впрочемъ Антисѳенъ допускалъ различіе между вещами, а слѣдовательно и различіе въ выраженіи ихъ, различіе въ сказуемыхъ о нихъ, какъ о подлежащихъ, смотря по тому, есть ли вещь простая, элементарная, или же сложная, составленная изъ нѣсколькихъ элементовъ. „Простое (говоритъ Антисѳенъ) можетъ быть обозначено только простымъ выраженіемъ, т.-е. однимъ именемъ, названіемъ, какъ однимъ соотвѣтствующимъ сказуемымъ. Сложное же должно быть обозначено сложнымъ же выраженіемъ или рѣчью—λόγος (собственно то, чтò называется у насъ въ грамматикѣ предложеніемъ), которая есть соединеніе многихъ именъ, названій, сказуемыхъ, изъ которыхъ каждымъ обозначается каждая простая вещь, входящая въ составъ сложной, а слѣдовательно всѣми ими, вмѣстѣ взятыми, обозначается вся вещь, составленная изъ многихъ простыхъ вещей, какъ изъ своихъ элементовъ. Напримѣръ о золотѣ можно сказать только, что золото есть золото, а о какой-нибудь вещи, сдѣланной изъ золота, напримѣръ о золотой часовой цѣпочкѣ можно повести цѣлую рѣчь, которая будетъ составлена изъ ряда многихъ именъ, названій, какъ сказуемыхъ, — цѣпь золотая, часовая, кольчатая и т. д. Но изъ логики мы знаемъ, что соединеніе подлежащаго со сказуемымъ составляетъ *сужденіе*; если же утвердительное сказуемое всегда должно быть тождественно съ подлежащимъ, то отсюда необходимо слѣдуетъ, что не можетъ быть другого утвердительнаго сужденія, кромѣ тождественнаго съ подлежащимъ; напримѣръ должно сказать: золото есть золото, а нельзя сказать золото есть металлъ, ибо металлъ не одно и то же, что золото.

Поэтому все свое ученіе о взаимномъ соотношеніи между субъективною мыслью, единичнымъ понятіемъ, выраженіемъ его, на-

званіемъ, словомъ, рѣчью съ одной стороны—и между вещью, предметомъ, фактомъ съ другой стороны Антисѳенъ выразилъ въ такой формулѣ: „мысль (понятіе, слово, рѣчь) есть изъявленіе того, что̀ было или что̀ есть (факта)“. Этимъ Антисѳенъ хотѣлъ сказать, что нашъ умъ ни о чемъ больше не мыслитъ, ничего болѣе не понимаетъ, а потому и не знаетъ, и нашъ языкъ ничего болѣе не выражаетъ, кромѣ того только, какая вещь есть или была? и что потому мы должны ограничиваться только такимъ утвердительнымъ сужденіемъ, которое, будучи едино и неизмѣнно, какъ сама единичная вещь, выражаетъ только, что она есть не болѣе какъ сама́ же она, т.-е. произноситъ о ней только тождественное сужденіе.

Не признавая другихъ сужденій, кромѣ тождественныхъ, Антисѳенъ не могъ признавать—и въ самомъ дѣлѣ не признавалъ—возможности такъ-называемыхъ „реальныхъ опредѣленій“, а также ложныхъ мыслей и реальныхъ противорѣчій; слѣдовательно онъ не признавалъ и иныхъ споровъ, кромѣ споровъ о словахъ. Реальныя опредѣленія, или то̀, что̀ собственно называется въ логикѣ *опредѣленіями, дефиниціями*, невозможны по Антисѳену, потому что реальное опредѣленіе есть сужденіе, въ которомъ опредѣляющее, т.-е. сказуемое, не тождественно съ опредѣляемымъ, т.-е. съ подлежащимъ; именно опредѣляющее, сказуемое есть родовое понятіе, а видовая разность—опредѣляемое, подлежащее. Антисѳенъ могъ допустить—и въ самомъ дѣлѣ допускалъ—только такъ-называемыя номинальныя опредѣленія предметовъ, т.-е. опредѣленія, состоящія только въ уясненіи слова или имени, названія вещи, и съ этою цѣлью онъ допускалъ сближеніе единичныхъ вещей, предметовъ между собою; такъ что опредѣленіе у Антисѳена есть только объясненіе или же перечисленіе многихъ единичныхъ предметовъ, вещей, сравниваемыхъ между собою; такъ напримѣръ, серебро можно сравнивать съ другими металлами, особенно съ оловомъ, говоря, что серебро похоже на олово своимъ цвѣтомъ, и т. д. О реальныхъ же опредѣленіяхъ Антисѳенъ отзывался, что они суть не болѣе какъ наборъ словъ, пустая болтовня, вовсе не выражающая того, что̀ есть единичная вещь. Цѣлая рѣчь, цѣлое предложеніе, посредствомъ которыхъ реально опредѣляютъ единичную вещь, слишкомъ сложны (думалъ Антисѳенъ), чтобы представить вещь

въ ея простотѣ, т.-е. единичности, ибо въ составъ такого опредѣленія входятъ множество качествъ, признаковъ вещи; слѣдовательно сказуемое есть нѣчто множественное, между тѣмъ какъ его подлежащее есть единичное; слѣдовательно они несоотвѣтственны, нетождественны.

Въ этомъ отношеніи на Антисѳена подѣйствовало ученіе элейцевъ. Элейцы утверждали, что единое сущее не ограничено, не опредѣляемо; Антисѳенъ призналъ за сущее единичныя вещи, а потому и утверждалъ о нихъ, что онѣ не ограничены, не опредѣляемы. Далѣе Антисѳенъ считалъ невозможными ложныя мысли. Ложная мысль, по его мнѣнію, есть мысль о томъ, чего нѣтъ, что̀ не есть сущее, а можно ли мыслить и выразить то̀, чего нѣтъ? Мы всегда мыслимъ о томъ, что̀ есть, о сущемъ; а какъ скоро мы мыслимъ лишь о томъ, что̀ есть, то мы не можемъ выразить этого иначе, какъ однимъ только образомъ, т.-е. собственнымъ его именемъ, названіемъ, какъ тождественнымъ съ нимъ. Итакъ истина есть выраженіе единичной вещи, какъ сущаго, какъ реальнаго, а то, что̀ называется ложною мыслью, будучи выраженіемъ несущаго, нереальнаго, вовсе не есть мысль.

Если невозможны ложныя мысли, то невозможны и реальныя противорѣчія, а слѣдовательно невозможны и другіе споры, кромѣ споровъ о словахъ. Въ самомъ дѣлѣ, если намъ и кажется (думалъ Антисѳенъ), что кто-либо противорѣчитъ намъ и потому споритъ съ нами о чемъ-либо реальномъ, сущемъ, то это намъ только такъ кажется; собственно же вся его ошибка—въ словахъ, въ названіяхъ вещи, т.-е. онъ мыслитъ объ одной единичной вещи, а говоритъ о другой. Напротивъ, если два человѣка говорятъ въ самомъ дѣлѣ объ одномъ и томъ же единичномъ предметѣ, объ одномъ и томъ же сущемъ, реальномъ, то они непремѣнно и выражаются одними и тѣми же словами, ибо всякій предметъ можетъ быть выраженъ только однимъ образомъ, т.-е. тождественнымъ съ нимъ сказуемымъ, а слѣдовательно не можетъ быть между ними противоположности, противорѣчія, не можетъ быть и спора. Если же они выражаются различно, то это значитъ, что они не говорятъ объ одномъ и томъ же предметѣ, или же что оба они или одинъ изъ нихъ говоритъ собственно ни о чемъ, о несущемъ; слѣдовательно и тутъ между ними нѣтъ противорѣчія, а потому нѣтъ и спора о су-

щемъ, реальномъ. Въ этомъ отрицаніи ложныхъ мыслей и противорѣчій, а слѣдовательно и споровъ, Антисѳенъ сходится съ софистами. Но основанія такого отрицанія были у нихъ существенно различны. Софисты отрицали это на томъ основаніи, что, по ихъ мнѣнію, истина неотличима отъ неистины, лжи,— всякая мысль, всякое сужденіе есть въ одно и то же время и истинное, и ложное; всякое предложеніе, какъ сужденіе, выражающее мысль, и истинно, и вмѣстѣ ложно, а слѣдовательно всегда равно противоположному ему сужденію, такъ что два противоположныя утвержденія имѣютъ равную цѣну; противорѣчія суть какъ-бы естественное состояніе нашего ума, какъ-бы, такъ сказать, роковое условіе нашего мышленія; поэтому доказывать кому-либо, что онъ заблуждается, или—что̀ все равно—спорить съ кѣмъ-либо, и безполезно, и смѣшно, и даже невозможно; словомъ, софисты отрицали возможность ложныхъ мыслей, заблужденій, противорѣчій и споровъ, потому что они вовсе не признавали никакой истины; истины же они не признавали потому, что отрицали сущее, реальное; а сущее, реальное отрицали они на томъ основаніи, что все непрестанно измѣняется, ничто не остается равнымъ себѣ; во всемъ, что̀ существуетъ, есть противоположности, а слѣдовательно противоположности существуютъ и во всемъ, о чемъ бы мы ни говорили, т.-е. въ самомъ подлежащемъ, а потому и въ сказуемомъ, и поэтому противоположныя сказуемыя могутъ быть утверждаемы объ одномъ и томъ же подлежащемъ съ равною достовѣрностью или же—что̀ все равно—съ равною недостовѣрностью; другими словами, обо всемъ можно говорить *pro* и *contra*.

Напротивъ, Антисѳенъ отрицалъ ложныя мысли и реальныя противорѣчія, а слѣдовательно и споры, потому что наша мысль опредѣляется, обусловливается самою реальностью, самимъ сущимъ, именно единичными вещами; слѣдовательно умъ нашъ мыслитъ о сущемъ, объ единичныхъ вещахъ такъ, какъ онѣ суть, и потому не можетъ составить себѣ ложнаго сужденія, не можетъ заблуждаться, не можетъ утверждать противоположныхъ сказуемыхъ объ одномъ и томъ же подлежащемъ; всякая мысль, всякое понятіе, какъ единичное, есть истинное сознаніе соотвѣтствующей реальности, единичнаго факта; между неизмѣнною сущностью вещи, предмета и мыслью такая тѣсная

связь, такая тождественность, что противорѣчія и заблужденія невозможны, или что по крайней мѣрѣ противорѣчія и заблужденія не реальны, а мнимы, и потому вовсе неестественны, ненеобходимы для нашего ума, а, напротивъ, истина есть естественное состояніе нашего ума, есть необходимое условіе его мышленія; мнимыя же ложныя мысли суть только послѣдствія преходящаго, временнаго невниманія съ нашей стороны, именно неточности въ выраженіи, въ словахъ, или неяснаго пониманія ихъ смысла, значенія. Поэтому Антисѳенъ сказалъ однажды: „кто противоположнаго мнѣнія съ нашимъ мнѣніемъ, того слѣдуетъ не заставить замолчать, а слѣдуетъ научить его, ибо не тѣмъ можемъ мы вылечить бѣснующагося, что сами будемъ бѣсноваться“. Это значитъ: приведемъ нашего противника къ тому, чтобы онъ созерцалъ въ своемъ умѣ то же сущее, ту же реальность, ту же единичную вещь, какую созерцаемъ и мы; уяснимъ ему значеніе слова, выражающаго это реальное, эту единичную вещь. Тогда онъ будетъ выражаться о ней такъ же, какъ мы сами о ней выражаемся, а слѣдовательно мы не будемъ противоположнаго съ нимъ мнѣнія.

Отсюда, по мнѣнію Антисѳена, слѣдовало, что единственный способъ добыть истину состоитъ въ изслѣдованіи истиннаго значенія, смысла словъ и въ выраженіи каждой единичной вещи ей соотвѣтствующимъ словомъ. Въ этомъ и состоитъ сущность діалектики Антисѳена, или его способъ, метода познаванія—въ противоположность методѣ Сократовой, состоящей въ восхожденіи къ всеобщимъ понятіямъ посредствомъ индукціи. Поэтому Антисѳенъ смотрѣлъ на надлежащій выборъ словъ, выраженій и на изслѣдованіе, уясненіе, толкованіе истиннаго смысла, значенія словъ, какъ на основу всякаго истиннаго знанія. Такъ вся діалектика сводится у него на практикѣ къ вопросамъ языка, а вся діалектика въ смыслѣ теоріи познаванія состоитъ въ ученіи о языкѣ.

Результатомъ такой Антисѳеновой діалектики могла быть только такая философія, которая есть въ сущности то̀, что̀ онъ называетъ сложною рѣчью, въ смыслѣ совокупности сказуемыхъ, выражающихъ единичныя понятія, соотвѣтствующія единичнымъ вещамъ, воспринимаемымъ внѣшними чувствами. Поэтому, по Антисѳену, наука, философія есть не что иное, какъ рѣчь, именно

правильная рѣчь, составленная изъ соединенія точныхъ, ясныхъ и сравненныхъ между собой собственныхъ именъ, названій единичныхъ вещей, предметовъ. Но и до этого результата, до созданія такой науки, философіи, какъ системы, не дошелъ Антисѳенъ. Причина этого заключается не только въ томъ, что, по характеру своей діалектики, Антисѳенъ, подобно софисту Проклу, обратилъ все свое вниманіе на значеніе словъ, на ихъ уясненіе, истолкованіе, но въ особенности въ томъ, что Антисѳенова діалектика приняла преимущественно направленіе полемическое, а полемикой онъ занялся потому, что его діалектика была по преимуществу отрицательною.

Въ самомъ дѣлѣ, опасаясь открыть свободный доступъ къ наукѣ всякимъ неосновательнымъ предположеніямъ и строимымъ на нихъ пустымъ системамъ, Антисѳенъ порицалъ всякое усиліе ума возвыситься надъ опытными познаніями, отрицалъ всякіе акты мышленія, которыми умъ нашъ преобразуетъ единичныя понятія и достигаетъ до всеобщихъ видовыхъ и родовыхъ понятій и идей. Такой полемическій (особенно въ отношеніи къ Платону) и отрицательный характеръ діалектики Антисѳена сближалъ его съ софистами и отдалялъ отъ Сократа. Отсюда существенное, огромное отличіе его отрицательной діалектики отъ положительной діалектики Сократа; отсюда его оппозиція, полемика противъ Платоновыхъ идей; отсюда почти полное отсутствіе физики (философіи природы) въ его философіи и неразвитость его этики.

Весьма замѣчательно однако, что уже Антисѳенъ опредѣлилъ: 1) самое *опредѣленіе*, дефиницію, какъ показаніе того, чѣмъ предметъ былъ или чтò онъ есть, и 2) *знаніе*, а именно: знаніе есть истинное (правильное) мнѣніе по разуму, т.-е. отчетливое, съ показаніемъ его разумнаго основанія.

Физика. Объ Антисѳеновомъ міросозерцаніи почти ничего не говорятъ намъ древніе, потому, конечно, что оно не представляло собою ничего оригинальнаго. Поэтому и физика его вообще не была развита систематически. Въ источникахъ мы находимъ только отдѣльныя натурфилософскія мысли Антисѳена; впрочемъ и изъ нихъ уже мы можемъ заключить, что его физика имѣетъ одинаковый характеръ съ его діалектикой, а именно полемическій и отрицательный, и также направлена къ уясненію,

истолкованію словъ и выраженій, и что вообще она находится во внутренней связи съ его діалектикой. Въ самомъ дѣлѣ, если Антисѳенъ и заимствуетъ у Сократа нѣкоторыя мысли о божествѣ, то не съ тѣмъ, чтобы прилагать ихъ, подобно Сократу, къ жизни, къ дѣятельности человѣческой, а чтобы истолковывать миѳы, какъ символы философскихъ мыслей, и чтобы подвергать критикѣ ходячія религіозныя вѣрованія и преданія. Такъ внутренне связана была физика Антисѳена съ его діалектикой. Съ другой стороны, его физика была связана и съ его этикой. Такъ онъ утверждалъ, что мудрецъ (знающій и вмѣстѣ добродѣтельный человѣкъ) есть другъ боговъ; а такъ какъ у друзей все общее, то мудрецъ не можетъ имѣть ни въ чемъ недостатка, онъ „довлѣетъ самъ себѣ“, какъ и божество. Отсюда можно было бы вывести и такое заключеніе, что нравственность, а слѣдовательно и этика находилась у Антисѳена въ связи съ религіею, т.-е. была на ней основана. Но это заключеніе невѣрно: какъ не основывалъ Сократъ этики на религіи, такъ не основывалъ ее на религіи и Антисѳенъ. Напротивъ, мы знаемъ, что собственно отправною точкою, основою нравственности, а слѣдовательно и этики, у Антисѳена былъ самъ человѣкъ, ибо усовершенствованіе истинной нашей человѣческой природы, натуры онъ поставляетъ въ зависимость отъ насъ самихъ, отъ нашихъ собственныхъ, просвѣщенныхъ истиннымъ знаніемъ усилій, трудовъ; онъ находитъ достаточную опору для нравственности, добродѣтели человѣка въ самомъ же человѣкѣ, въ его внутренней силѣ, энергіи, и поэтому не ищетъ принципа, основы нравственности, добродѣтели внѣ человѣка, въ сферѣ религіозной.

„Наша душа“ (отождествленная у него съ умомъ), говорилъ онъ, „ведетъ насъ къ добродѣтели посредствомъ знанія, науки и посредствомъ нашихъ собственныхъ усилій, трудовъ. Отъ души исходитъ все наше достоинство. Искать соотвѣтствующихъ душѣ богатствъ значитъ возвышаться, совершенствоваться, идти впередъ; оставлять ихъ въ небреженіи значитъ унижаться, портиться, идти назадъ“. Вотъ почему никакая древняя языческая философія не настаивала болѣе Антисѳеновой на очищеніи души нашей посредствомъ освобожденія ея изъ-подъ зависимости тѣла, плоти и всѣхъ тѣлесныхъ, земныхъ благъ, вообще отъ чувственности. Правда, такъ-называемая *гностическая* философія I-го,

II-го и III-го вѣковъ по Р. Х. пошла еще далѣе, требуя, чтобы человѣкъ убивалъ свою плоть, что̀ *николаиды* (секта, извѣстная намъ изъ Апокалипса) поняли и такъ, что ее можно убивать даже и распутствомъ; но эта философія не была уже чисто языческою, а старалась примирить греко-восточную языческую философію съ христіанскимъ ученіемъ.

Сознаніе, что мы жили добродѣтельно, обладаніе душевными богатствами, т.-е. внутренними благами,—вотъ въ чемъ полагалъ Антисѳенъ самодовлѣніе, а слѣдовательно и свободу мудреца; въ этомъ же состоитъ и принципъ его этики.

Наконецъ, находя, какъ мы видѣли, въ своей физикѣ принципъ нравственности внутри самого человѣка, внутри субъекта, слѣдовательно въ томъ, что̀ составляетъ его собственность, ему собственно принадлежащую сущность, природу, натуру, Антисѳенъ тѣмъ самымъ основываетъ свою этику на своей діалектикѣ чрезъ посредство физики, а именно выводитъ этику, какъ и физику, изъ своего крайне односторонняго субъективнаго принципа. Вотъ почему чрезъ посредство физики мы переходимъ теперь отъ діалектики къ этикѣ Антисѳена.

Этика. Свое философское мышленіе Антисѳенъ обратилъ преимущественно на Сократово этическое ученіе о добродѣтели, и притомъ онъ взялъ его съ практической стороны.

По свидѣтельству Діогена Лаэртскаго, онъ считалъ добродѣтельную практическую жизнь за верховную цѣль, относительно которой знаніе есть только средство. Антисѳенъ, какъ и Сократъ, признавалъ добродѣтель тождественною съ истиннымъ знаніемъ, съ разумностью, и потому считалъ ее изучимою; но въ отличіе отъ Сократа онъ находилъ излишнимъ заниматься точными теоретическими изслѣдованіями о томъ, въ чемъ состоятъ добродѣтель и истина вообще и въ частности.

Между тѣмъ какъ Сократъ—видѣли мы—призналъ знаніе самоцѣльнымъ, Антисѳенъ односторонне ограничилъ его предметъ или объемъ, отвергая всякое знаніе, не служащее непосредственно этическимъ цѣлямъ. По словамъ Діогена Лаэртскаго, Антисѳенъ полагалъ даже, что не слѣдуетъ учиться читать, подъ тѣмъ предлогомъ, что ученіе удаляетъ насъ отъ естественной, безъискусственной жизни. Онъ утверждалъ даже, что добродѣтель не есть знаніе, а есть дѣятельность, и что потому она

можетъ обойтись и безъ знанія. Онъ считалъ не только безполезными, но и вредными познанія и философскія спекуляціи, какъ не имѣющія никакого отношенія къ добродѣтели. „Добродѣтель (говорилъ онъ) состоитъ въ дѣлахъ и не требуетъ ни многословія, ни большой учености". Все, что̀ для нея нужно— это Сократова стойкость, твердость характера, энергія. Поэтому онъ осуждалъ, напримѣръ, ораторовъ, которые всѣми силами старались опредѣлить, выразить словами, что̀ есть правда и справедливость, вмѣсто того чтобы поступать по правдѣ и справедливости. Впрочемъ, какъ и Сократъ, онъ допускалъ, что „добродѣтель изучима", т.-е. пріобрѣтаема. Слѣдовательно онъ признавалъ, что добродѣтель, это драгоцѣннѣйшее, единственно истинное внутреннее благо наше, не зависитъ, какъ другія, внѣшнія блага, отъ случайности нашего рожденія или отъ каприза фортуны; она не есть привилегія нѣкоторыхъ людей, особенно покровительствуемыхъ судьбою, а всѣ могутъ достигнуть этого блага. Это прямо слѣдуетъ изъ того, о чемъ мы упомянули, говоря объ Антисѳеновой физикѣ, а именно, что душа наша ведетъ насъ къ добродѣтели посредствомъ знанія и посредствомъ собственныхъ нашихъ усилій, трудовъ.

Поэтому (думалъ Антисѳенъ), чтобы сдѣлаться добродѣтельнымъ, человѣкъ долженъ образовать ученіемъ свою душу, подобно тому, какъ онъ образуетъ свое тѣло гимнастикой; въ особенности же онъ долженъ развивать свой разсудокъ и умъ, а слѣдовательно разсудительность, здравомысліе и мудрость, ибо истинно мудрый и есть добродѣтельный, и наоборотъ, тотъ только можетъ быть добродѣтельнымъ, кто мудръ; такъ что добродѣтельный и мудрый суть у него нераздѣльныя понятія, какъ и у Сократа.

Полагая такимъ образомъ, что собственно предметъ философіи не есть знаніе само по себѣ, а пріобрѣтенная черезъ это знаніе добрая дѣятельность, Антисѳенъ обратилъ свое вниманіе на такую дѣятельность. Всякую правильную дѣятельность онъ считалъ, какъ и Сократъ, *доброю* дѣятельностью, въ которой и состоитъ конечная цѣль, предназначеніе человѣка.

На вопросъ: въ чемъ состоитъ истинное знаніе? Антисѳенъ отвѣчалъ: „въ знаніи добра". Но объ этомъ отвѣтѣ Платонъ

отозвался, что такое опредѣленіе есть тавтологія (тождесловіе), которою ничего не объясняется.

Опредѣливъ цѣль, назначеніе всего человѣческаго знанія и всей человѣческой жизни, Антисѳенъ долженъ былъ опредѣлить и самое добро, оставленное Сократомъ въ неопредѣленности. И вотъ Антисѳенъ опредѣлилъ эту цѣль соотвѣтственно общему принципу своей философіи, по которому всякой единичной вещи, предмету, факту существенно только то̀, что̀ есть его собственная принадлежность, что̀ тождественно съ нимъ. Слѣдовательно и всякому человѣку, какъ единичному существу, существенно то̀, что̀ тождественно съ нимъ, т.-е. что̀ составляетъ его собственную принадлежность, его достояніе, чѣмъ онъ поэтому владѣетъ, какъ своею собственностью. Что̀ же это такое? Это—его душа; она есть его истинная сущность, природа; она тождественна съ нимъ; она есть самъ онъ; она его достояніе; надъ самимъ собой онъ полный владыка; внутри самого себя, своего *я*, въ душѣ своей онъ независимъ ни отъ чего внѣшняго, вполнѣ свободенъ; а потому тотъ только свободенъ, кто обладаетъ самъ собой, кто самъ довлѣетъ себѣ, кто не служитъ ничему внѣшнему, не желаетъ ничего внѣшняго, и потому не порабощается ничѣмъ внѣшнимъ. Въ этомъ самодовлѣніи и свободѣ, независимости человѣка отъ всего внѣшняго, и состоитъ его верховное добро, благо, счастіе человѣка, его добродѣтель, его нравственный долгъ. Поэтому, чтобы быть добрымъ, счастливымъ, добродѣтельнымъ и чтобы исполнить свой долгъ, человѣкъ долженъ самъ довлѣть себѣ, быть независимымъ, свободнымъ въ себѣ самомъ, не долженъ нуждаться ни въ чемъ, кромѣ такихъ внутреннихъ благъ, такой свободы, такой независимости отъ всего внѣшняго; къ такому благу человѣкъ долженъ стремиться; все же прочее онъ долженъ презирать, какъ-то: богатство, почести, вообще всѣ внѣшнія блага; онъ долженъ воздерживаться, отказываться отъ нихъ, какъ отъ мнимыхъ, обманчивыхъ благъ. Наиболѣе же достойное презрѣнія, это — пріятное ощущеніе, любострастіе, чувственное удовольствіе, наслажденіе (ἡδονή); оно-то и есть зло.

„Лучше (говорилъ Антисѳенъ) съ ума сойти, чѣмъ предаться чувственнымъ наслажденіямъ; они не заслуживаютъ того, чтобы протянуть къ нимъ и одинъ палецъ. Предающійся имъ осуж-

даетъ себя на разочарованіе, раскаяніе, мученія; таковы-то ужасныя послѣдствія чувственныхъ наслажденій, слишкомъ слабыхъ и быстро преходящихъ, чтобы стоило терпѣть, страдать изъ-за нихъ".

Самую любовь—разумѣется, чувственную, какъ ее обыкновенно понимали греки—онъ называлъ болѣзнью души, порчею нашей природы. Напротивъ, всякое напряженное усиліе надъ собой съ цѣлью остаться независимымъ отъ внѣшняго,—именно, борьба съ порабощающими удовольствіями, съ чувственностью, всякое воздержаніе отъ внѣшняго, какъ независимость отъ него, всякое лишеніе, словомъ—подавленіе чувственности, есть добро, благо, потому что такой трудъ (πόνος) и дѣлаетъ человѣка свободнымъ, независимымъ отъ всего внѣшняго, а слѣдовательно добродѣтельнымъ и счастливымъ.

Добродѣтельный совершенно счастливъ, ибо онъ обладаетъ единственнымъ истиннымъ благомъ, которое не можетъ быть потеряно—добродѣтелью. Чтò мѣшаетъ намъ довлѣть самимъ себѣ и не имѣть потребностей, напримѣръ исканіе удовольствій, наслажденій, тò есть зло; чтò же намъ въ томъ споспѣшествуетъ, напримѣръ напряженный, тяжелый трудъ и неудовольствіе, тò есть добро, а все прочее есть нѣчто безразличное (ἀδιάφορον), какъ напримѣръ: богатство, почести, высокое рожденіе и эгоистическое отношеніе къ семейной и государственной жизни; ибо если кто предастся имъ ради нихъ самихъ, то они—зло, становясь тогда особенными цѣлями и интересами; а если кто предастся имъ какъ мудрецъ, вслѣдствіе философскаго пониманія, то они — добро, ибо тогда мудрецъ не предается имъ какъ цѣлямъ, а беретъ ихъ какъ средства, сохраняя свою самостоятельность.

Антисѳенъ говорилъ также: „Добро есть тò, чтò прекрасно, зло—тò, чтò гнусно. Стремиться къ наслажденію есть зло. Только то наслажденіе имѣетъ цѣну, которое вытекаетъ изъ философіи, т.-е. изъ внутренней дѣятельности души; трудъ, служащій этому наслажденію, есть добро".

Сущность добродѣтели заключается въ самообладаніи. Добродѣтель—одна для всѣхъ, именно—знаніе. Разъ усвоенная, добродѣтель ничѣмъ неразрушима. Доброе есть наша принадлежность, а злое есть нѣчто намъ чуждое, невыводимое изъ существенной

человѣку дѣятельности души. Мудрецу достаточно его субъективнаго добродѣтельнаго сознанія, такъ что общество съ его правами и обычаями, законами и учрежденіями не можетъ связывать его; онъ—гражданинъ міра. Народная религія для мудреца также не есть связывающій его авторитетъ. По свидѣтельству Цицерона, Антисѳенъ говорилъ: „много есть боговъ, чтимыхъ народомъ, но въ природѣ *одинъ* только богъ“.

Изъ всего своего этическаго ученія циники вывели такое общее заключеніе, что все, кромѣ добродѣтели и порока, должно быть безразлично для человѣка. Только тотъ человѣкъ—говорили они—свободенъ и счастливъ, кто превыше богатства и бѣдности, превыше страданій и наслажденій, превыше жизни и смерти. Посредствомъ аскезиса и труда душа наша уменьшитъ тѣлесныя потребности и принудитъ тѣло повиноваться себѣ, обезпечитъ свою свободу и свое достоинство, пріобрѣтетъ превосходныя качества мудраго: твердость, стойкость, выдержанность, терпѣніе въ лишеніяхъ и страданіяхъ, мужество, энергію, силу, т.-е. тѣ качества, славные примѣры которыхъ явили Ираклъ (Геркулесъ) и Сократъ.

Слово: *аскезисъ* (ἄσκησις), отъ котораго произведено общеупотребляемое нынѣ слово: *аскетизмъ*, происходитъ отъ глагола: ἀσκέω—искусно и старательно перерабатывать, обработывать грубые матеріалы и въ этомъ упражняться. Слѣдовательно Антисѳенъ принимаетъ тѣло за грубый, необработанный матеріалъ и требуетъ, чтобы душа искусно и старательно обработала его посредствомъ долгихъ упражненій, такъ чтобы оно какъ можно меньше изъявляло потребностей и во всемъ повиновалось душѣ.

О богатствѣ особенно говорилъ Антисѳенъ, что его значеніе зависитъ только отъ состоянія нашей души. Если душа наша владѣетъ сама собой, и слѣдовательно воздержна и умѣренна въ своихъ пожеланіяхъ, то она всегда довольствуется тѣмъ, чѣмъ она владѣетъ, ибо иначе она не найдетъ въ мірѣ ничего, что̀ могло бы удовлетворить ея ненасытную алчность, жадность. „Вообще (говаривалъ Антисѳенъ) безъ добродѣтели не могутъ насъ сдѣлать счастливыми богатства, какъ и вообще внѣшнія блага“.

Пренебрегая богатствомъ, Антисѳенъ презиралъ и привилегіи рожденія, насмѣхаясь надъ полноправіемъ, которымъ

пользовались только аѳинскіе граждане, родившіеся отъ брака лицъ, бывшихъ также полноправными гражданами. Самъ же Антисѳенъ не былъ такимъ полноправнымъ гражданиномъ, родившись отъ незаконнаго, въ греческомъ смыслѣ, брака, а именно: отъ отца—аѳинянина и отъ матери-инородки (ѳракіянки или фригіянки). Антисѳенъ говорилъ: „Одна добродѣтель есть истинное благородство; единственное же отличіе, заслуживающее того, чтобы мы его искали, это—стремленіе къ самоусовершенствованію, пріобрѣтенію мудрости“.

Вообще добродѣтель считалъ онъ такимъ истиннымъ благомъ, что кто разъ пріобрѣлъ его, тотъ уже не потеряетъ, тому уже ничего не остается болѣе желать, ибо онъ вполнѣ самодовлѣетъ и вполнѣ свободенъ.

„А что̀ можетъ быть пріятнѣе“, говорилъ онъ, „какъ не свобода, какъ не досугъ, дозволяющій мнѣ всякую минуту видѣть и слышать то̀, что̀ наиболѣе достойно быть видѣннымъ и слышаннымъ, именно проводить цѣлые дни съ Сократомъ“.

Поэтому если Антисѳенъ и совѣтуетъ, напримѣръ, быть праведнымъ и справедливымъ, то именно потому, что правда и справедливость даетъ намъ независимость, свободу; ибо она даетъ намъ внутреннее спокойствіе, миръ и этимъ доставляетъ намъ истинное внутреннее душевное веселье.

„Добродѣтель (говорилъ Антисѳенъ) есть источникъ внутренняго мира и совершеннаго душевнаго спокойствія, потому что нѣтъ ничего, что̀ могло бы поразить мудраго и показаться ему чрезвычайнымъ. Между тѣмъ какъ другіе люди, вслѣдствіе алчныхъ пожеланій, вожделѣній, похотей, вслѣдствіе страха, всегда зависятъ отъ подобныхъ себѣ и отъ ударовъ судьбы, рока; между тѣмъ какъ они всегда рабы—одинъ мудрецъ, не зная этихъ вожделѣній и страха, всегда свободенъ и независимъ. Ему нечего бояться и нечего ожидать отъ фортуны. Въ самомъ себѣ находитъ онъ свое счастье. Мудрый самъ довлѣетъ себѣ, потому что принадлежащее другимъ людямъ принадлежитъ и ему“.

Согласно съ общимъ принципомъ философіи Антисѳена, это значитъ, что мудрецъ, какъ и всякій человѣкъ, владѣетъ только тѣмъ, что́ есть его собственное, съ нимъ тождественное, что̀ внутри его, чѣмъ онъ довлѣетъ самъ себѣ, не завися ни

отъ чего внѣшняго, какъ отъ такого, что въ свою очередь не зависитъ отъ него. Мы увидимъ, какъ впослѣдствіи была извращена эта мысль циникомъ Діогеномъ Синопскимъ

Антисѳенъ не отвергалъ, что и дружба есть также благо для добродѣтельнаго мудреца, и что онъ, несмотря на свое самодовлѣніе, нуждается въ друзьяхъ. „Но (говорилъ онъ) мудрый привязывается въ особенности къ тѣмъ, кто достоинъ его дружбы. Наиболѣе же достоинъ дружбы мудраго мудрый же и добродѣтельный. Поэтому всѣ мудрые, добродѣтельные соединены узами взаимной дружбы; между ними образуется, относительно ихъ чувствованій и стремленій, тѣсное, неразрывное общеніе. Да сблизятся же мудрые между собою, какъ братья, ибо общеніе между соединившимися братьями надежнѣе всякой твердыни!“

Итакъ истинныя внутреннія блага мудреца, добродѣтельнаго суть: самообладаніе, самодовлѣніе, свобода, благородство души, внутренній миръ и наконецъ дружба съ такими же людьми, какъ и онъ самъ, т.-е. добродѣтельными, мудрыми. Но этого мало: благодаря добродѣтели, и всѣ прочія блага, т.-е. и блага внѣшнія, принимаютъ для добродѣтельнаго мудреца уже другой характеръ, отличный отъ того, какой они имѣютъ сами по себѣ, такъ что ему уже не возбраняется пользованіе этими внѣшними благами. Конечно, добродѣтельный мудрецъ не ищетъ этихъ внѣшнихъ благъ, но они для него и не опасны; его мудрость научаетъ его пользоваться ими какъ слѣдуетъ, и тѣмъ придаетъ имъ совершенно новый характеръ. „Богатства (говоритъ Антисѳенъ), равно какъ и прочія блага, хороши или дурны, смотря по тому, какъ мы ими пользуемся; сами же по себѣ они не имѣютъ никакого безусловнаго достоинства, т.-е. они безразличны въ нравственномъ отношеніи. Все дѣло въ томъ, какъ умъ нашъ относится къ нимъ. Самообладаніе, самодовлѣніе и свобода, какъ независимость отъ внѣшняго, суть причины того, что душевное спокойствіе мудреца не смущается ни вожделѣніемъ пріобрѣсти эти внѣшнія блага, ни печалью объ ихъ утратѣ“.

„Для человѣка, еще только стремящагося къ добродѣтели, къ мудрости (а не достигшаго ея), чувственныя наслажденія искусительны и опасны; но достигшій мудрости и добродѣтели,

достаточно боровшійся съ чувственными наслажденіями, пришедши къ полному самообладанію и самодовлѣнію, не боится уже этихъ наслажденій и можетъ безнаказанно пользоваться ими. Поэтому мудрый имѣетъ право наслаждаться всѣми удовольствіями, не противными добродѣтели и не оставляющими по себѣ никакого раскаянія. Но надобно искать удовольствія, слѣдующаго за трудомъ, а не удовольствія, вынуждающаго насъ къ лѣности".

При этомъ подъ удовольствіями, которыми безопасно можетъ наслаждаться добродѣтельный мудрецъ, Антисѳенъ разумѣетъ не одни только душевныя удовольствія, доставляемыя, напримѣръ, дружбою съ людьми добродѣтельными, занятіемъ науками и т. п.; онъ дозволяетъ добродѣтельному мудрецу *всѣ* непротивныя добродѣтели удовольствія, даже чувственныя, потому что находитъ ихъ неопасными для добродѣтели мудреца; лишь бы только самообладаніе, самодовлѣніе, независимость, свобода никогда не оставляли его; лишь бы онъ былъ такъ благоразуменъ, чтобы не создавать для себя страданій и сожалѣнія, какъ послѣдствій такихъ удовольствій; а впрочемъ всѣ удовольствія для добродѣтельнаго мудреца и вообще всѣ его поступки безразличны, ибо если онъ истинно добродѣтельный мудрецъ, то онъ уже непогрѣшимъ, не можетъ сдѣлать ничего дурного; онъ, такъ сказать, безгрѣшенъ, святъ. Ему позволительно даже и то, что̀ запрещается человѣческими постановленіями, напримѣръ похитить, когда нужно, священные предметы или ѣсть человѣческое мясо.

Таково Антисѳеново этическое ученіе въ собственномъ смыслѣ, въ отличіе отъ *экономики* и *политики*. Теперь остается намъ сказать немногое о мысляхъ Антисѳена, относящихся къ особеннымъ частямъ этики въ обширномъ смыслѣ, а именно: къ экономикѣ и къ политикѣ.

Экономика. Согласно общему принципу своей этики (самообладанію, свободѣ, независимости отъ всего внѣшняго), Антисѳенъ освобождаетъ мудреца отъ всѣхъ семейныхъ, кровныхъ узъ, говоря: „слѣдуетъ почитать добродѣтельнаго болѣе, чѣмъ роднаго". Поэтому Антисѳенъ совѣтуетъ искать общенія, дружбы именно съ добродѣтельными мудрецами, ибо такой только общественный союзъ добродѣтельныхъ мудрецовъ онъ считаетъ

крѣпкимъ, твердымъ, а не союзъ естественный, природный. О бракѣ Антисѳенъ говоритъ лишь какъ о плотскомъ союзѣ: „мудрый женится, чтобы имѣть дѣтей". Но онъ возвышаетъ этотъ союзъ для добродѣтельнаго мудреца въ союзъ дружбы, союзъ нравственный, и потому прибавляетъ: „мудрый женится на наилучше образованной дѣвушкѣ (т.-е. добродѣтельной, мудрой); онъ будетъ и любить ее, ибо только мудрый знаетъ, чтó слѣдуетъ любить".

Но Антисѳевъ отговаривалъ отъ женитьбы всѣхъ, кто спрашивалъ о томъ его совѣта. Онъ поставлялъ имъ слѣдующую дилемму: „если ты женишься на красивой, то будешь наслаждаться ею сообща съ другими; а если женишься на безобразной, то будешь только досадовать". Это не противорѣчитъ однако вышесказанному его возведенію брака въ нравственный союзъ: Антисѳенъ смотритъ на бракъ добродѣтельнаго мудреца какъ на союзъ нравственный, и высоко ставитъ женщину въ такомъ союзѣ; но о бракѣ какъ о плотскомъ союзѣ онъ не можетъ не относиться иначе, а потому женщину въ такомъ союзѣ онъ ставитъ низко.

Смотря на бракъ какъ на плотской союзъ, Антисѳепъ если и порицалъ прелюбодѣяніе, т.-е. нарушеніе супружеской вѣрности, то лишь потому, что оно подвергаетъ прелюбодѣя разнымъ опасностямъ. Смотря на бракъ съ той же точки зрѣнія, онъ прямо дозволялъ временныя связи съ женщинами внѣ брака, если онѣ извиняются обоюдною склонностью и оправдываются взаимнымъ согласіемъ мужчины и женщины на такую связь, ибо стоитъ только унизить бракъ до воззрѣнія на него какъ на плотское соединеніе съ цѣлью рожденія дѣтей, и уже не будетъ основанія не допускать такого же соединенія и внѣ брака.

Политика. И въ политикѣ, согласно общимъ основамъ своей этики, Антисѳенъ освобождаетъ добродѣтельнаго мудреца отъ всякаго подчиненія государственнымъ законамъ и учрежденіямъ, даже отъ всякаго къ нимъ уваженія, признавая верховнымъ авторитетомъ надъ государствомъ нравственный законъ. „Мудрый (говоритъ онъ) правитъ государствомъ по правиламъ добродѣтели, а не по писаннымъ законамъ. Обязанности, налагаемыя на мудраго добродѣтелью, должны быть для

него болѣе святы, нежели всѣ писанные законы“. И это совершенно послѣдовательно: истиннымъ нравственнымъ союзомъ между людьми призналъ онъ дружбу между добродѣтельными мудрецами, слѣдовательно союзъ, основанный на нравственности, руководящійся нравственнымъ закономъ. Поскольку государство не есть такой нравственный союзъ, поскольку его положительные законы не согласуются съ нравственными законами, государство не есть союзъ для добродѣтельнаго мудреца; законы такого государства недостойны его уваженія и необязательны для него. Поэтому-то независимость добродѣтельнаго мудреца отъ такого государства и отъ его законовъ, какъ истинную свободу, Антисѳенъ противополагаетъ мнимой свободѣ, которою гордился аѳинскій гражданинъ, и которая именно и состояла въ свободной его дѣятельности въ сферѣ такого государства, которое не есть нравственный союзъ, и въ подчиненіи законамъ такого государства, хотя сами граждане и участвуютъ въ ихъ составленіи, и въ этомъ видятъ свою истинную свободу.

Освобождая добродѣтельнаго мудреца отъ всякихъ узъ такого государства и такихъ законовъ, которые не соотвѣтствовали ему, Антисѳенъ не возбуждалъ въ своихъ ученикахъ желанія принимать дѣятельное участіе въ дѣлахъ такого государства. Напротивъ, когда его спросили: насколько слѣдуетъ принимать участіе въ общественныхъ дѣлахъ? — Антисѳенъ отвѣчалъ: „настолько, насколько мы приближаемся къ огню,—если вы будете слишкомъ далеко отъ огня, то почувствуете холодъ, а если слишкомъ близко, то обожжетесь“. Онъ часто показывалъ, какъ пороки и безпорядки въ государствѣ (именно Аѳинскомъ) дѣлаютъ государство мало-достойнымъ того, чтобы добродѣтельный мудрецъ принималъ полное, невынужденное, добровольное участіе въ его дѣлахъ. При этомъ, намекая на истинную причину видимаго упадка Аѳинскаго государства, онъ говорилъ: „тѣ государства уже погибшія, гдѣ нельзя отличать злыхъ отъ добрыхъ, ибо государство не можетъ существовать безъ добродѣтели“. Другими словами, такое государство не можетъ быть нравственнымъ союзомъ: сущность государства есть добро, слѣдовательно оно должно осуществлять добро; если же оно не осуществляетъ его, то и не можетъ существовать. Такую идею добра поставилъ Платонъ въ основу своего образцоваго госу-

дарства. Антисѳенъ даже прямо указывалъ главную причину этого упадка Аѳинскаго государства, нападая на самую основу тогдашняго аѳинскаго демократико-охлократическаго образа правленія, а именно—на всеобщую подачу голосовъ и на избраніе всѣхъ по жребію въ государственныя должности. Въ этомъ смыслѣ разъ серьезно совѣтовалъ онъ аѳинянамъ издать такой законъ, что ослы—не ослы, а лошади. Когда ему замѣтили, что онъ говоритъ нелѣпость, то онъ объяснилъ свои слова такимъ образомъ: „вѣдь выбираете же вы себѣ въ полководцы людей, которые ничего не смыслятъ, и все право которыхъ быть полководцами основывается на одномъ избраніи“.

„Софистическая противоположность между природой (φύσις) и закономъ (νόμος)“, говоритъ *Виндельбандъ* (*Windelband*, „Geschichte der alten Philosophie“, Nördlingen, 1888), „дѣлается принципомъ у циниковъ; все, опредѣляемое людскими положительными законами, считается неестественнымъ и частью излишнимъ, частью гибельнымъ, и среди полноты и красоты греческой цивилизаціи циники проповѣдуютъ возвращеніе къ естественному состоянію, которое, вмѣстѣ съ устраненіемъ опасностей культуры, лишилось также всѣхъ ея благодѣяній“.

„По ученію циниковъ“, говоритъ *Тило* (*Thilo*, „Kurze pragmatische Geschichte der Philosophie“, erster Theil. Cöthen, 1876), „нравственная свобода заключается не въ согласіи пожеланія и воли съ разумнымъ пониманіемъ, но она есть независимость отъ разнообразныхъ потребностей роскошной и гоняющейся за наслажденіями жизни. Но это не есть зависимость воли отъ нравственныхъ идей, которая, въ силу сознательнаго согласія воли съ ними, становится свободою, а это есть только внутренняя необузданность воли, надъ которой не господствуютъ сильныя пожеланія, и которая, вслѣдствіе такого господства надъ нею, чувствовала бы себя какъ бы теряющеюся во внѣшнихъ обстоятельствахъ. Поэтому циники могли пойти такъ далеко, что полагали нравственную свободу въ независимости отъ нравовъ цивилизованнаго міра. Но такаято свобода и есть для нихъ верховное благо. Въ этомъ находятъ свое объясненіе ихъ воззрѣнія, переданныя намъ. Въ глазахъ циниковъ уже и наслажденіе удовольствіемъ есть само по себѣ нѣчто дурное. Поэтому, въ ихъ же глазахъ, доброе

есть напряженный трудъ, и только та радость заслуживаетъ одобренія, которая есть послѣдствіе такого труда. Самая же пріятная радость возникаетъ изъ благонамѣреннаго презрѣнія удовольствій. Но такъ какъ свобода состоитъ въ возможно бо́льшемъ отсутствіи потребностей, то и трудъ состоитъ также въ тѣлесномъ и духовномъ упражненіи, имѣющемъ цѣлью освободиться сколько возможно болѣе отъ жизненныхъ потребностей. И такъ какъ эти многоразличныя потребности и удовольствія возникли вмѣстѣ съ культурою, то у нихъ выступаетъ противоположность между культурой и натурой, въ силу которой доброе является у нихъ какъ нѣчто свойственное человѣку, а дурное— какъ нѣчто чуждое ему. Поэтому мудрецъ будетъ возвышаться надъ нравами образованнаго міра, тѣмъ болѣе, что этотъ міръ стѣсняетъ его внутреннюю независимость. Но такъ какъ добродѣтель есть жизнь, завоеванная себѣ человѣкомъ помощью труда и усилій, жизнь возможно свободная отъ потребностей, то само собою разумѣется, что добродѣтель достаточна для эвдемоніи (счастья), и что верховное благо есть добродѣтельная жизнь“.

Заключимъ все наше разсматриваніе Антисѳенова философскаго ученія представленіемъ того, какъ оно извратилось у его послѣдователей.

Уже Діогенъ Синопскій (родомъ изъ г. Синопа въ Понтѣ, на берегу Чернаго моря, прожившій около 90 лѣтъ), выдающійся непосредственный ученикъ Антисѳена, отчасти извратилъ ученіе и образъ жизни своего учителя, такъ что съ него уже цинизмъ получаетъ значеніе не столько особаго философскаго ученія, сколько особаго образа жизни. Но въ особенности вдались во всѣ крайности въ томъ и другомъ отношеніи *неоциники* (новоциники), рядъ которыхъ продолжается до V-го столѣтія по Р. Х.

Діогенъ отвергъ уже всякое знаніе, а именно: и познанія или искусства, бывшія у грековъ общеобразовательными,—гимнастику и музыку,—и всѣ спеціальныя познанія или собственно науки, каковы: математика, астрономія и проч. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ отвергъ и всю діалектику, какъ теорію познаванія, и физику, признавъ ихъ вовсе безполезными для доброй дѣятельности мудраго, и потому остановился только на этикѣ. Но онъ довелъ Антисѳеновъ этическій принципъ до крайности.

Самообладаніе, самодовлѣніе и свободу мудреца Діогенъ извратилъ въ полное равнодушіе ко всему внѣшнему, въ полное безчувствіе или безстрастіе, въ апатію (ἀπάθεια) и въ самодовольство (εὐθαρκεία); изъ опредѣленія добра, какъ лишенія, т.-е. неимѣнія потребностей, онъ вывелъ требованіе, чтобы мудрецъ намѣренно искалъ полной нищеты, низкаго общественнаго положенія, даже страданій; воздержность, умѣренность въ представляющихся удовольствіяхъ онъ довелъ до того, что̀ называется въ этикѣ *ригоризмомъ*, т.-е. требовалъ отъ мудреца такой строгой жизни, чтобы для него не было ничего безразличнаго въ нравственномъ отношеніи, такъ чтобы всякій шагъ его былъ или добрый, или дурной.

Наконецъ Діогенъ пояснилъ ближайшимъ образомъ, что̀ значитъ жить добродѣтельно, требуя, чтобы человѣкъ жилъ сообразно съ природой и находя, что образецъ такой жизни представляютъ для него животныя, слѣдовательно между прочимъ и собаки. Впрочемъ такія этическія требованія свои Діогенъ поставлялъ еще съ тою же цѣлью, какъ и Антисѳенъ, т.-е. съ цѣлью достигнуть независимости, свободы отъ чувственности, отъ внѣшняго, но свободы абсолютной, ибо требованія, поставляемыя Антисѳеномъ, показались Діогену еще недостаточными для достиженія такой безусловной свободы.

Такова сущность Діогенова этическаго ученія. Какъ Антисѳенъ самъ первый старался осуществлять свое ученіе на дѣлѣ въ своей жизни, такъ и Діогенъ старался строго исполнять свои требованія; но такъ какъ они были крайностями, то, конечно, Діогенъ дошелъ въ своей жизни до уродливыхъ крайностей; образъ Сократа съ его независимою, свободною личностью, бывшій и для Діогена, какъ и для Антисѳена, идеаломъ мудреца, извратился у Діогена въ каррикатуру, такъ что Платонъ справедливо назвалъ Діогена „сумасшедшимъ Сократомъ“.

Относительно экономики Діогенъ поступаетъ съ Антисѳеновымъ ученіемъ такъ же, какъ и съ его этикою въ обширномъ смыслѣ, т.-е. доводитъ его до крайности. Онъ совершенно разрушаетъ бракъ и вообще семейство. Такъ онъ поздравляетъ тѣхъ, кто рѣшился не жениться, или кто, женившись, не воспитывалъ своихъ дѣтей, чтобы оставаться вполнѣ незави-

симымъ. Бракъ онъ прямо совѣтовалъ замѣнять случайными, временными плотскими связями между мужчиною и женщиною, съ общаго ихъ согласія, и даже прямо требовалъ общности женъ, а слѣдовательно и общности дѣтей; но по крайней мѣрѣ и въ этомъ отношеніи онъ все же имѣлъ въ виду мудреца какъ идеалъ.

Разрушая семейство, Діогенъ совершенно разрушалъ и семейную, т.-е. частную собственность. Онъ часто повторялъ, что боги дали человѣку все, чтобы жить счастливымъ, и доказывалъ, что мудрый ни въ чемъ не можетъ имѣть недостатка: „все принадлежитъ богамъ; боги—друзья мудраго; у друзей—все общее; слѣдовательно все принадлежитъ мудрому“. Отсюда Діогенъ вывелъ разрушеніе частной собственности, говоря: „если мудрый беретъ что-либо у тѣхъ, кто владѣетъ чѣмъ-либо, то онъ только беретъ назадъ свое, вступаетъ во владѣніе тѣмъ, что̀ ему принадлежитъ“. Слѣдовательно по праву все принадлежитъ собственно мудрому, хотя бы другіе люди и владѣли тѣмъ или другимъ de facto; вотъ почему мудрый, имѣя право на всѣ вещи, можетъ потребовать отъ другихъ людей, какъ фактическихъ владѣльцевъ, во всякое время всего, какъ ему (мудрецу) принадлежащаго, какъ его собственности.

Относительно политики Діогенъ прямо уже возбранялъ, а не только не совѣтовалъ, какъ Антисѳенъ, мудрому вмѣшиваться въ государственныя дѣла, ибо онъ отвергалъ даже и всякую возможность такого государства въ дѣйствительности, которое было бы достойно мудраго. „Есть одно только истинное государство (говорилъ Діогенъ), достойное того, чтобы мудрый принималъ участіе въ его правленіи: это—міръ; есть одинъ только правильный образъ правленія, достойный нашего удивленія: это —тотъ образъ, которымъ управляется міръ“. Поэтому когда спрашивали Діогена, откуда онъ?—онъ отвѣчалъ: „я гражданинъ міра, космополитъ“. При этомъ подъ міромъ (κόσμος) Діогенъ разумѣлъ именно всѣхъ людей на землѣ, управляемыхъ божествомъ *премудро*, слѣдовательно достойнымъ мудреца образомъ.

Вообще же циническое образцовое, идеальное государство есть собственно отрицаніе всякаго государства; всѣ люди, по мнѣнію циниковъ, должны жить вмѣстѣ, какъ одно стадо; а потому ни одинъ народъ не долженъ отдѣляться отъ другого

особенными законами и учрежденіями; для своей полной независимости они должны жить, ограничиваясь самыми крайними потребностями, жить безъ брака и безъ собственныхъ дѣтей, вообще безъ семейства и безъ государства. Къ такой-то простотѣ сообразнаго съ природою, естественнаго состоянія должны возвратиться люди; а если люди къ этому не возвратятся, то мудрецъ среди нихъ долженъ жить въ общеніи только съ самимъ собою, какъ самодовлѣющій, абсолютно самообладающій и свободный.

Требуя для мудреца абсолютнаго отреченія отъ государства съ цѣлью достиженія абсолютной свободы, Діогенъ не придавалъ никакого значенія тому, что̀ такъ высоко цѣнили греки — гражданской и политической свободѣ, доведя и въ этомъ отношеніи до крайности Антисѳеново презрѣніе къ гражданской полноправности и къ благородству по рожденію; ибо Діогенъ считалъ безразличнымъ для мудраго даже личную свободу человѣка и противное ей рабство, говоря, что мудрецъ, даже будучи въ рабствѣ, есть собственно естественный господинъ своего мнимаго господина; ибо мудрому такъ же невозможно быть рабомъ, какъ немудрому — свободнымъ. Поэтому и на самомъ дѣлѣ Діогенъ, бывши самъ нѣкоторое время въ рабствѣ, обращался съ своимъ господиномъ не иначе, какъ повелительнымъ тономъ.

Послѣдующіе циники, представителями которыхъ были Менедемъ, Мениппъ и непосредственные ученики Діогена—Кратесъ Ѳивскій и Стильпонъ Мегарскій, довели до крайности и то неуваженіе, которое Антисѳенъ питалъ къ теоретическимъ изслѣдованіямъ; такъ что они презирали вообще всѣ теоретическія познанія. Съ другой стороны до такой же крайности довели они и Антисѳеново начало — самодовлѣніе, неимѣніе потребностей, равнодушіе ко всему внѣшнему, пренебрегая всѣми общественными обычаями и нравами, всѣми приличіями до того, что они отправляли публично всѣ естественныя потребности; тогда-то въ особенности и стали называть ихъ циниками, отчего и произошли нынѣшнія выраженія: циникъ; циническій, безстыдный.

Всѣ вышеизложенные результаты были неизбѣжными выводами изъ постановленнаго циниками опредѣленія добра, какъ

самодовлѣнія человѣка-индивида, ибо такое самодовлѣніе есть своего рода исключительный, противообщественный эгоизмъ, какъ эгоизмъ отрицательный, въ противоположность исключительному же, но положительному эгоизму, заключавшемуся въ опредѣленіи добра кирениковъ, поставлявшихъ его въ наслажденіи (ἡδονή).

Вообще въ ученіи циниковъ мы встрѣчаемъ очевидное самопротиворѣчіе въ томъ, что съ одной стороны они возстаютъ противъ удовольствія, наслажденія, а съ другой стороны освобождаютъ человѣка отъ всякихъ общественныхъ узъ и обязанностей, дозволяя ему наслаждаться своимъ собственнымъ *я*, своимъ надменнымъ эгоизмомъ.

Замѣтимъ, что и въ послѣдующее время, именно во времена первыхъ римскихъ императоровъ, встрѣчаются еще, какъ послѣдніе остатки цинической школы, нѣкоторые циники; такъ напримѣръ, упоминается о другѣ стоика Сенеки, Димитріи (Деметріусѣ), который въ половинѣ перваго столѣтія по Р. Х. принялъ имя и образъ жизни древняго циника, и о Демонаксѣ, жившемъ въ началѣ II-го столѣтія, во времена извѣстнаго сатирика Луціана, какъ о такомъ цпникѣ, который, будучи далекъ отъ односторонностей прочихъ циниковъ, со стремленіемъ къ жизни, сообразной съ природой и разумомъ, соединялъ Сократову кротость и любовь къ истинѣ.

Вообще что касается цинической философской школы въ ея неизвращенномъ еще до крайности видѣ, то она вошла впослѣдствіи въ составъ *стоической* философской школы, основателемъ которой былъ циникъ Зенонъ, родомъ съ острова Кипра, непосредственный ученикъ циника Кратеса Ѳивскаго, непосредственнаго ученика Діогена Синопскаго, о которомъ мы сказали, что онъ былъ непосредственнымъ ученикомъ Антисѳена. Можно сказать, что уже въ ученіи основателя цинической школы, Антисѳена, именно въ гордомъ презрѣніи удовольствій, наслажденій, въ борьбѣ противъ нашихъ вожделѣній и страстей, вообще противъ нашей чувственной природы, уже заключается ядро всего стоицизма.

Разсматривая циническое философское ученіе съ положительной точки зрѣнія, мы находимъ въ немъ особенно замѣчательнымъ слѣдующее:

1. Относительно діалектики. Антисѳенъ первый обратилъ вниманіе на познаніе внѣшнихъ единичныхъ фактовъ, явленій, какъ на сущее, какъ на реальности, воспринимаемыя нашими внѣшними чувствами. Но при этомъ онъ впалъ въ ту односторонность, что остановился на нихъ, не допуская возможности ихъ обобщенія или возведенія во всеобщіе факты, какъ законы внѣшнихъ явленій природы, къ которымъ старается восходить положительная наука путемъ сравненія единичныхъ фактовъ, явленій между собою и путемъ отвлеченія отъ нихъ того, что̀ въ нихъ есть общаго. Въ этомъ состоитъ несостоятельность верховнаго принципа циниковъ и всѣхъ выводовъ изъ него.

2. Относительно этики въ собственномъ смыслѣ. Антисѳенъ первый положилъ основу для ученія о свободѣ, независимости человѣческой воли отъ всѣхъ внѣшнихъ на нее вліяній, а на этой свободѣ и зиждется все ученіе о нравственности. Но Антисѳенъ и въ особенности Діогенъ придавали слишкомъ много значенія лишеніямъ или неимѣнію потребностей, полагая въ этомъ именно сущность свободы, а слѣдовательно и сущность добра, добродѣтели, нравственнаго долга и счастья, и слишкомъ односторонне относились къ чувственности, между тѣмъ какъ положительная наука признаетъ въ видимомъ человѣкѣ нераздѣльными мышленіе и чувственность, душу и плоть, и потому требуетъ, чтобы между ними были единство, гармонія.

3. Относительно экономики и политики. Антисѳенъ первый взглянулъ на семейство и на государство какъ на нравственные союзы, а Діогенъ первый возвышается надъ узкими понятіями древнихъ о разъединеніи народовъ и государствъ; а именно: у Діогена мы находимъ мысль о космополитизмѣ въ смыслѣ соединенія въ одинъ всецѣлый нравственный союзъ всего человѣчества. Но въ виду этихъ высокихъ абстрактныхъ идеаловъ Антисѳенъ и Діогенъ слишкомъ пренебрегали конкретною дѣйствительностью, существенными требованіями конкретнаго семейства и государства.

Разсматривая циническую философію съ метафизической точки зрѣнія, находятъ верховный принципъ ея неудовлетворительнымъ; ибо циники довели до крайности Сократовъ субъективизмъ, который и безъ того односторонен, а именно: субъек-

тивная единичная мысль человѣка, какъ индивида, тождественная съ единичнымъ же внѣшнимъ фактомъ, явленіемъ, поставлена циниками верховнымъ принципомъ.

Неудовлетворителенъ также по своей односторонности и принципъ цинической этики вообще. Циники утверждали, что истинное благо, добро для человѣка есть добродѣтель, а не наслажденіе, и что эта добродѣтель состоитъ въ независимости отъ всякаго потворства чувственности. Эта независимость, свобода есть вмѣстѣ съ тѣмъ и истинное счастье человѣка, такъ что не удовольствія, а отреченіе отъ нихъ есть верховное благо, добро, конечная цѣль человѣческой дѣятельности и потому нравственный долгъ человѣка. Ближайшимъ образомъ опредѣляя этотъ долгъ, циники требовали, чтобы человѣкъ доводилъ свои потребности и пожеланія до возможнаго minimum'а, ибо они-то и порабощаютъ человѣка, будучи противны его истинной природѣ.

Въ этомъ отношеніи метафизики находятъ циническое ученіе основательнымъ; ибо оно основано на истинной природѣ человѣка, на освобожденіи его ума, мышленія, сознанія отъ чувственности. Но ошибка циниковъ состоитъ въ томъ, что они довели этотъ вѣрный этическій принципъ свой до односторонней крайности и въ теоріи, и въ приложеніи его на дѣлѣ въ формѣ слишкомъ абстрактной, тѣсной для человѣческой природы, чтобы она могла выдержать ее; ибо въ истинной и всесторонней этической системѣ должно дать доступъ не только существеннымъ, но и несущественнымъ элементамъ человѣческой природы, такъ что должно принимать въ разсчетъ не только духовные, но и чувственные элементы его существа. Все, что̀ при этомъ нужно соблюдать—это чтобы низшіе чувственные элементы не преобладали надъ элементами высшими, раціональными, духовными; но нѣтъ нужды, даже нѣтъ возможности совершенно подавить или искоренить чувственные элементы, а этого-то подавленія и искорененія и требовали циники.

Приведу здѣсь отзывъ Гегеля объ ученіи циниковъ: „циническая школа есть только моментъ, который необходимо долженъ явиться въ сознаніи всеобщаго; сознаніе должно сознать себя свободнымъ отъ всякой зависимости, отъ всѣхъ единич-

ныхъ предметовъ и наслажденій; ибо кто привязанъ къ богатствамъ, къ удовольствіямъ, для сознанія того сущее—это внѣшніе единичные предметы, какъ нѣчто реальное, слѣдовательно сознаніе (мышленіе) того человѣка не свободно, а зависимо отъ внѣшняго".

Въ самомъ дѣлѣ, моментъ такой независимости, свободы сознанія, мышленія есть моментъ существенный, но только какъ моментъ, на которомъ не слѣдуетъ останавливаться, полагая, будто въ немъ-то и есть *вся* истина.

„Циники же (продолжаетъ Гегель) фиксировали этотъ моментъ, вмѣсто того чтобы сдѣлать его текучимъ, полагая свободу сознанія въ дѣйствительномъ отреченіи отъ всего излишняго. Они поняли свободу лишь какъ абстрактную, неподвижную самостоятельность сознанія, не предающагося удовольствіямъ и не занимающагося никакими жизненными интересами".

„Напротивъ, истинная свобода не состоитъ въ томъ, чтобы бѣжать удовольствій, чтобы не имѣть никакихъ интересовъ, но въ томъ, чтобы сознаніе, будучи со всѣхъ сторонъ опутано всѣми возможными реальностями, возвысилось бы надъ ними, было отъ нихъ независимо".

„Свобода, въ которой циники полагали предназначеніе человѣка, есть свобода отрицательнаго свойства, а именно: они полагали свободу только въ лишеніяхъ. Уменьшить до крайности свои потребности—это только абстрактная свобода. Конкретная же свобода состоитъ въ томъ, чтобы хотя и относиться равнодушно къ потребностямъ, но не избѣгать ихъ, а оставаться свободнымъ въ наслажденіяхъ и пребывать въ нравственности, принимая участіе въ жизни другихъ людей. Напротивъ, абстрактною свободою уничтожается нравственность: индивидъ входитъ внутрь своей субъективности (становится эгоистомъ), слѣдовательно она есть моментъ безнравственности".

„Повидимому весьма вѣрно, что потребности ставятъ въ зависимость отъ природы свободу духа, и что эту зависимость слѣдуетъ доводить до minimum. Но уже этотъ minimum является чѣмъ-то неопредѣленнымъ; затѣмъ придавать такую важность лишеніямъ, неимѣнію потребностей, значитъ ставить себя опять въ зависимость отъ внѣшняго; ибо циниками придается слиш-

комъ большая важность именно тому, отъ чего они же сами отрекаются".

„Если я къ чему-либо дѣйствительно равнодушенъ, то мнѣ и слѣдуетъ равнодушно къ нему относиться, не придавая, напримѣръ, никакой важности той или другой одеждѣ, какъ это дѣлали циники, носившіе верхнюю одежду безъ нижней, вопреки тогдашнему обычаю. Подобнаго рода предметы не стоятъ того, чтобы умъ нашъ занимался ими: одежда опредѣляется вообще требованіемъ климата, а затѣмъ случаемъ, модою, а вовсе не разумомъ. Не мое дѣло выдумывать что-либо въ этомъ отношеніи: слава Богу, выдумали за меня уже другіе. Покрой моего платья уже опредѣленъ; мнѣ остается предоставить это мнѣнію другихъ; портной сошьетъ уже мнѣ платье какъ слѣдуетъ. Главное, это—равнодушіе къ модѣ. Зависимость отъ моды, вообще отъ обычая все-таки лучше, нежели зависимость отъ природы (потому что мода есть все-таки дѣло свободной воли, а все природное есть слѣдствіе внѣшней необходимости, а не свободы)".

„Притомъ къ тому, что̀ называется образованностью, принадлежитъ осуществленіе ея въ возможно бо̀льшемъ разнообразіи потребностей и способовъ къ ихъ удовлетворенію, такъ что это есть результатъ приложенія разума. Съ моральной стороны можно проповѣдовать противъ роскоши, противъ множества потребностей; но въ государствѣ должны свободно развиваться всѣ способности, всѣ направленія, сколь возможно шире, и всякій индивидъ долженъ имѣть возможность по своей волѣ принимать въ томъ участіе. Главное при этомъ—придавать всему не болѣе значенія, какъ сколько того требуетъ самый предметъ или вообще не придавать значенія ни тому, чтобы владѣть вещью, ни тому, чтобы не владѣть ею".

„Вообще независимость, которою хвалились циники, есть не что иное какъ зависимость особаго рода. Отказываться отъ дѣятельной жизни — значитъ отказываться отъ той сферы, въ которой пребываетъ элементъ положительной свободы, духовности".

Приведемъ здѣсь же весьма интересное и оригинальное замѣчаніе о циникахъ *К. Н. Яроша* изъ его сочиненія: „Исторія идеи естественнаго права" (С.-Петербургъ 1881 г.).

„Въ авангардѣ новаго направленія греческой философской мысли (говоритъ г. Ярошъ) выступили циники. Это отнюдь не адепты какой-нибудь строго-философской системы. Ихъ дѣло состояло въ рѣшительномъ, практическомъ протестѣ противъ искусственно-осложнившагося строя современныхъ человѣческихъ отношеній. Дыша атмосферой, зараженной духомъ всевозможныхъ суетныхъ вожделѣній, циники являли собою примѣръ сураго ограниченія человѣческихъ потребностей. Рядомъ съ пышнымъ дворцомъ циникъ (Діогенъ) помѣщалъ свою бочку и поселялся въ ней, дерзко издѣваясь надъ тревогами и мученіями, обуревавшими сердце его богатаго сосѣда. Среди людей, одѣтыхъ въ пурпуръ, рѣзкимъ пятномъ выдѣлялось рубище циника; его безцеремонное слово и откровенный жестъ являлись рѣжущимъ диссонансомъ въ строѣ искусственныхъ пріемовъ и обычаевъ общественной жизни. Всюду и всегда, словомъ и дѣломъ, циники выступали фанатическими проповѣдниками попранной „естественности". Нельзя отрицать того, что ихъ проповѣдь переходила разумные предѣлы, что ихъ протестъ нерѣдко становился дерзостью и оскорбленіемъ. Тò, чтò они считали естественностью, являлось часто лишь гордымъ аскетизмомъ; преслѣдуя искусственно нагроможденное, они, въ пылу увлеченія, заносили руку на собственность, семью и государство. Все это объясняется тѣмъ, что циническая проповѣдь естественности имѣла за собой гораздо болѣе добрыхъ намѣреній, чѣмъ дѣйствительныхъ, необходимыхъ въ данномъ случаѣ познаній. Но какъ бы то ни было, каковы бы ни были теоретическія заблужденія и практическія крайности въ дѣятельности циниковъ, нельзя не счесть несправедливымъ злобное отношеніе къ нимъ какъ со стороны ихъ современниковъ, называвшихъ циника собакою, провожающей лаемъ прохожихъ, такъ и со стороны нѣкоторыхъ изъ новыхъ ученыхъ, напримѣръ Дрэпера (*Draper*, „History of the intellectual development of Europe", 1862). Какъ бы ни былъ грубъ и мало цѣлесообразенъ жестъ, имѣющій намѣреніе столкнуть насъ съ гибельной дороги, мы все-таки считаемъ этотъ жестъ дружескимъ и отвѣчаемъ на него благодарностью. Уже въ древнее время дѣло циниковъ было многими оцѣнено по достоинству. „Философъ-циникъ (говоритъ Эпиктетъ, приверженецъ стоиче-

ской философіи, жившій въ I-мъ вѣкѣ по Р. X.) подобенъ посланнику Юпитера, пришедшему наблюдать дѣла людскія. Съ поднятой рукой, какъ трагическій актеръ, онъ взываетъ къ людямъ о ихъ добродѣтеляхъ, о ихъ порокахъ; онъ по истинѣ наставникъ и врачъ человѣчества". Сами циники настойчиво и вполнѣ справедливо называли своимъ патрономъ Геркулеса; они дѣйствительно трудились надъ тяжкимъ дѣломъ очистки авгіевыхъ стойлъ общественной греческой жизни. Крайность ихъ пріемовъ, какъ и всякая крайность, вызвана предшествовавшей противоположною крайностью. Прогрессивный ходъ человѣческихъ судебъ обыкновенно направляется по діагонали паралелограма противоположныхъ общественныхъ силъ".

„Циническій протестъ подготовилъ дальнѣйшіе шаги философіи по пути измѣненій и улучшеній понятій древности,—шаги, совершонные подъ знаменемъ Эпикура и Зенона".

Все свое изложеніе ученія цинической школы заключаетъ Целлеръ (*Zeller*, „Die Philosophie der Griechen", zweiter Theil, erste Abt., 1889) слѣдующими мѣткими словами, которыми вмѣстѣ съ тѣмъ обозначается логическій и историко-генетическій переходъ отъ циниковъ къ киреникамъ: „циническая школа достигла, кажется, лишь ограниченнаго распространенія, чему нельзя удивляться, такъ какъ ея требованія устрашали своею строгостью; сверхъ того она была неспособна къ научному развитію (ибо эта школа остановилась на именахъ, названіяхъ вещей, предметовъ и не хотѣла допустить никакихъ дальнѣйшихъ о нихъ сказуемыхъ, чѣмъ въ самомъ дѣлѣ и сдѣлала невозможнымъ всякое научное изслѣдованіе), и ея практическая дѣятельность была почти исключительно отрицательнаго характера; она боролась съ пороками и глупостью людей; она требовала довольства малымъ и воздержанія; но въ то же время она отлучала человѣка отъ человѣка; она ставила человѣка такъ, чтобы онъ былъ вполнѣ самостоятеленъ, и тѣмъ открывала просторъ нравственному высокомѣрію, суетности и произвольнѣйшимъ капризамъ, которымъ и не преминули воспользоваться. Отвлеченная всеобщность сознанія превратилась, наконецъ, въ произволъ индивида, и такимъ образомъ цинизмъ пришелъ въ соприкосновеніе со своею діаметральною противоположностью—*гедонизмомъ*".

Разсмотрѣнное нами ученіе циниковъ, цинической школы въ своихъ послѣднихъ результатахъ сходится съ ученіемъ киренаиковъ, киренской школы, а потому отъ цинической школы мы историко-генетически переходимъ къ школѣ киренской или киренайской.

3. Киреники, или киренаики.

И киреники, или киренаики, какъ киники, или циники, образовали особую преемственную философскую школу односторонних сократиковъ, называемую обыкновенно *киренскою*, или *киренайскою*, отъ имени богатаго, торговаго и славившагося своею роскошью и образованностью города *Кирене* (по-гречески Κυρήνη, по-латыни Cyrene), спартанской колоніи, находившейся въ Ливіи, на сѣверномъ берегу Африки. Здѣсь въ 430 году до Р. Хр. родился Аристиппъ, признаваемый основателемъ этой школы, и здѣсь она получила свое начало и свое развитіе. Здѣсь же преимущественно было и мѣстопребываніе Аристиппа, особенно подъ конецъ его жизни, хотя онъ проживалъ и въ другихъ мѣстахъ, какъ-то: въ Аѳинахъ (собственно для Сократа) и въ Сиракузахъ, именно у сиракузскаго тиранна Діонисія Старшаго, а можетъ быть и у его преемника, Діонисія Младшаго. Да и вообще Аристиппъ велъ жизнь, такъ сказать, кочевую, подобно софистамъ, давая повсюду уроки за деньги, за что̀, можетъ быть, а также и за его ученіе, Аристотель прямо причислялъ его къ софистамъ.

Хотя Діогенъ Лаэртскій перечисляетъ заглавія многихъ сочиненій, принадлежавшихъ Аристиппу, но отъ нихъ ничего не осталось; такъ что мы вынуждены ограничиться только тѣми немногими извѣстіями о самомъ Аристиппѣ и объ его ученіи, которыя сохранились въ особенности у Діогена Лаэртскаго, а также у Платона, Аристотеля и у другихъ древнихъ писателей. Впрочемъ эти извѣстія таковы, что мы можемъ составить изъ нихъ довольно ясное понятіе о сущности философскаго ученія Аристиппа, хотя и не можемъ различить, что̀ изъ него принадлежитъ ему самому, и что̀—ближайшимъ его ученикамъ и послѣдователямъ.

Самыми же ближайшими изъ нихъ были: дочь Аристиппа

Арета (собственно Ἀρετή), которой онъ самъ передалъ свое философское ученіе, и ея сынъ *Аристиппъ*, называемый обыкновенно Младшимъ, для отличія отъ его дѣда, и прозванный *Метродидактомъ*, т.-е. ученикомъ матери, потому что его мать, Арета, сообщила ему то философское ученіе, которое передано было ей отцомъ ея. Объ этомъ же Аристиппѣ Младшемъ и свидѣтельствуется древними, что онъ нѣсколько систематизировалъ и изложилъ письменно (этотъ письменный трудъ его не дошелъ до насъ) разрозненныя философскія мысли и изреченія своего дѣда, и тѣмъ способствовалъ дальнѣйшему распространенію того своеобразнаго философскаго ученія Аристиппа Старшаго, которое называется *гедонизмомъ*, отъ слова ἡδονή—удовольствіе, наслажденіе, такъ какъ удовольствіе считалъ за верховное добро, благо, счастье и самъ основатель киренской школы, Аристиппъ, а затѣмъ и его послѣдователи, киреники, прозванные поэтому *гедониками*, или *гедонистами*.

Аристиппъ былъ непосредственнымъ ученикомъ Сократа, но онъ, также какъ и Антисѳенъ, сталъ учиться у Сократа, уже ознакомившись близко съ ученіемъ софистовъ, въ особенности съ ученіемъ софиста Протагора. Этимъ и объясняется вліяніе на его философію не только ученія Сократа, но и ученія софистовъ.

Вслѣдствіе вліянія ученія Сократа и киреники, подобно циникамъ, пренебрегали самоцѣльнымъ, въ Сократовомъ смыслѣ, знаніемъ, и также односторонне обратили все свое вниманіе на практическую дѣятельность, имѣющую въ виду добро, благо, и притомъ уже до того, что они вовсе не занимались ни діалектикой, ни физикой, а одной только этикой. Аристотель говоритъ: „Аристиппъ презиралъ даже математику, ибо въ прочихъ искусствахъ и даже ремеслахъ (думалъ Аристиппъ) всегда учатъ, какой способъ ихъ производства лучше, и какой хуже—математика же не учитъ тому, чтò хорошо и чтò дурно“, т.-е. математика есть практически-безполезная теорія.

Единственною конечною цѣлью человѣка вообще, согласно съ которою слѣдуетъ ему устраивать всю свою дѣятельность и жизнь, какъ абсолютнымъ, самоцѣльнымъ добромъ, верховнымъ благомъ, счастьемъ, Аристиппъ и вообще киреники признавали только *гедоне* (ἡδονή), какъ удовольствіе, наслажденіе,

пріятное ощущеніе, чувствованіе (πάθη); затѣмъ все остальное считали они добрымъ, желательнымъ лишь по скольку это прочее есть средство къ возбужденію въ насъ такого ощущенія, чувствованія. Слѣдовательно они опредѣлили добро съ одной изъ тѣхъ сторонъ, съ которыхъ Сократъ также разсматривалъ доброе, а именно: доброе у нихъ тождественно съ пріятнымъ.

Итакъ, въ *гедоне* состоитъ принципъ киренской этики, отчего киренпковъ называютъ также *гедониками*, а ихъ ученіе *гедонизмомъ*. Но этотъ принципъ своей этики вывели киреники изъ высшаго верховнаго принципа своей философіи вообще, который есть не что иное какъ Сократовъ субъективизмъ, доведенный ими также до односторонней крайности, какъ довели его и циники, но только въ противоположномъ направленіи. Истина, по Сократу, есть сущее, сознанное субъектомъ въ самомъ себѣ, какъ субъективная мысль. Это сущее въ субъектѣ опредѣлили киреники какъ единичное ощущеніе, чувствованіе, воспринимаемое человѣкомъ, какъ индивидомъ, въ себѣ самомъ, посредствомъ внутренняго чувства, и возбуждаемое извнѣ, внѣшними предметами, такъ что все, окружающее субъектъ, дѣйствуетъ на его умъ или душу, и возбуждаетъ въ ней разныя ощущенія, чувствованія, а самый умъ или душа находится поэтому не въ дѣятельномъ, активномъ, а въ страдательномъ, пассивномъ состояніи (πάθος), ибо она только терпитъ такія возбужденія со стороны внѣшняго міра, а сама не реагируетъ противъ нихъ. Такимъ образомъ, по ученію кирениковъ, все наше познаніе есть не что иное, какъ сознаніе нашихъ внутреннихъ единичныхъ ощущеній, чувствованій. Эти непосредственныя ощущенія или чувствованія наши, составляющія единственную цѣль нашей дѣятельности, составляютъ также и единственную цѣль нашего познанія. О предметахъ же внѣшнихъ самихъ по себѣ, въ ихъ сущности, наше внѣшнее воспріятіе, наши внѣшнія чувства не даютъ намъ, напротивъ, ни малѣйшаго понятія; мы познаемъ ихъ лишь поскольку они дѣйствуютъ на насъ, возбуждая въ насъ ощущенія, чувствованія, слѣдовательно не прямо, не непосредственно. Мы, конечно, сознаемъ, что мы ощущаемъ въ себѣ самихъ, напримѣръ: сладкое, бѣлое и т. п. Но отъ насъ скрыто, сладокъ ли, бѣлъ ли

самъ по себѣ, по своей сущности, самый внѣшній предметъ, возбуждающій въ насъ такое внутреннее ощущеніе, чувствованіе. Вѣдь одинъ и тотъ же внѣшній предметъ нерѣдко производитъ въ разныхъ людяхъ совершенно различное ощущеніе, чувствованіе; а потому можемъ ли мы быть увѣрены въ какомъ-либо данномъ случаѣ, что внѣшніе предметы сами по себѣ именно таковы, каковыми намъ кажутся вслѣдствіе внѣшняго воспріятія ихъ нашими внѣшними чувствами, и вслѣдствіе тѣхъ обстоятельствъ или условій, при которыхъ мы воспринимаемъ ихъ такимъ образомъ? Слѣдовательно внѣшніе предметы не сознаемъ мы какъ нѣчто сущее, а только какъ нѣчто кажущееся намъ. Поэтому только о собственныхъ нашихъ, единичныхъ внутреннихъ ощущеніяхъ, чувствованіяхъ, мы имѣемъ сознаніе какъ о сущемъ; только они насъ никогда не обманываютъ, ибо человѣкъ имѣетъ такое прямое, непосредственное сознаніе о нихъ, что онъ вынужденъ признать ихъ реальность, дѣйствительность и истинность; такъ что сущее, реальности суть именно единичныя внутреннія ощущенія, чувствованія человѣка, какъ индивида, а вовсе не внѣшніе предметы; истина же есть сознаніе субъектомъ этого сущаго въ немъ самомъ, какъ сущаго, въ формѣ единичныхъ внутреннихъ ощущеній, чувствованій.

Напротивъ, о вещахъ, предметахъ внѣшнихъ мы рѣшительно ничего не знаемъ прямо, непосредственно, какъ не знаемъ также и объ ощущеніяхъ, чувствованіяхъ другихъ людей. Конечно, есть общія названія для одного и того же, повидимому, ощущенія, чувствованія:—сладкій, бѣлый; но если два человѣка и назовутъ свое ощущеніе однимъ и тѣмъ же именемъ, то это вовсе не значитъ, чтобы они дѣйствительно испытывали одно и то же ощущеніе, ибо каждый индивидъ воспринимаетъ только свое индивидуальное ощущеніе, чувствованіе, свое индивидуальное страдательное, пассивное состояніе. Поэтому единственное основаніе истинной достовѣрности нашихъ внѣшнихъ воспріятій внѣшнихъ предметовъ состоитъ въ возбужденіи ими въ насъ внутреннихъ ощущеній, чувствованій; т.-е. мы полагаемъ, что есть внѣшніе предметы, и что они именно таковы-то, лишь потому, что они дѣйствуютъ на насъ, производя въ насъ внутреннія ощущенія, чувствованія.

Такъ думалъ еще самъ Аристиппъ; но послѣдователи его довели это положеніе до такой крайности, что утверждали, будто кромѣ внутреннихъ единичныхъ ощущеній, чувствованій нѣтъ ничего сущаго, реальнаго, будто внѣшніе предметы вовсе не имѣютъ реальности.

Итакъ наше знаніе не имѣетъ объективности, а есть только чисто субъективное представленіе человѣка, какъ индивида. Въ этомъ отношеніи киреники сходились съ софистами. Но отъ софистовъ киреники отличались тѣмъ, что признавали реальность внутреннихъ ощущеній, чувствованій индивида; сущее, какъ сознанное субъектомъ, они признавали истиною. Кромѣ того киреники устранили отправную точку зрѣнія софистовъ— Гераклитово ученіе о теченіи всѣхъ вещей, не только потому, что это ученіе вовсе не нужно было для ихъ этики, но въ особенности потому, что они считали его непостижимымъ для нашего знанія, ибо мы ничего не знаемъ о внѣшнихъ предметахъ самихъ по себѣ. Но если такова была ихъ теорія познаванія или ихъ діалектика, то изъ нея необходимо слѣдовало, что физика для нихъ была невозможна, ибо нельзя искать познанія внѣшнихъ вещей, когда оно вовсе невозможно. Односторонне ограничивъ Сократово пониманіе знанія, киреники считали ненужною и Сократову методу для вырабатыванія всеобщихъ понятій, потому именно, что они отвергали объективность или по крайней мѣрѣ достовѣрность внѣшнихъ предметовъ, а слѣдовательно должны были отвергнуть и возможность знанія сущности объектовъ, внѣшнихъ вещей, или возможность понятія въ Сократовомъ смыслѣ, тѣмъ болѣе, что за сущее они признавали единичныя внутреннія ощущенія, чувствованія, какъ внутренніе факты, воспринимаемые субъектомъ внутри себя; а слѣдовательно не признавали за сущее всеобщаго въ этихъ единичныхъ фактахъ, или всеобщихъ понятій. Для ихъ этики вполнѣ достаточно было сознавать свои единичныя внутреннія ощущенія, чувствованія, ибо, по ихъ мнѣнію, только такія ощущенія, чувствованія должны быть мѣриломъ, критеріемъ, которымъ опредѣляется и цѣль нашей дѣятельности, и ея достоинство, ея правильность, доброта. Въ самомъ дѣлѣ, если внѣшнія вещи доступны для насъ только по ощущеніямъ, чувствованіямъ, возбуждаемымъ ими внутри насъ,

то все, чего только можемъ мы достигнуть нашею дѣятельностью, нашими поступками, состоитъ единственно въ томъ, чтобы возбудить въ себѣ извѣстныя единичныя ощущенія, чувствованія; самые лучшіе внѣшніе предметы для насъ—тѣ, которые наиболѣе соотвѣтствуютъ нашей природѣ, которыми поэтому возбуждаются въ насъ пріятныя ощущенія, чувствованія. Слѣдовательно для насъ самое добро состоитъ именно въ единичныхъ пріятныхъ ощущеніяхъ, чувствованіяхъ, удовольствіяхъ, наслажденіяхъ. Доброе тождественно такимъ образомъ съ пріятнымъ; напротивъ, дурное тождественно съ непріятнымъ; все же прочее, чтò для насъ ни пріятно, ни непріятно, тò не есть ни доброе, ни дурное, а безразличное. Вотъ почему цѣлью дѣятельности человѣка должно быть возбужденіе имъ въ себѣ единичныхъ пріятныхъ ощущеній, чувствованій, удовольствій, наслажденій,—это есть нашъ нравственный долгъ, наша добродѣтель, наша правильная, добрая дѣятельность. Такъ что добродѣтель есть средство для удовольствія, наслажденія, для этого верховнаго добра, блага, какъ конечной жизненной цѣли нашей. Но эти пріятныя ощущенія, чувствованія не могутъ состоять, по ученію киренниковъ, во внутреннемъ душевномъ спокойствіи, т.-е. въ отсутствіи всякихъ страданій, потребностей, ибо въ этомъ нѣтъ движенія, нѣтъ жизни, а слѣдовательно нѣтъ и никакихъ ощущеній, чувствованій, ни пріятныхъ, ни непріятныхъ, какъ ихъ нѣтъ и внѣ насъ. Это потому, что всякое чувствованіе, ощущеніе понимали они какъ паѳосъ, страданіе со стороны ощущающаго, чувствующаго индивида, возбужденное движеніемъ, т.-е. дѣятельностью на насъ внѣшнихъ предметовъ. Если это движеніе, возбужденіе будетъ тихое, нѣжное, то имъ возбуждается пріятное въ насъ ощущеніе; если же это бурное и грубое ощущеніе, то имъ возбуждается ощущеніе непріятное; если же мы находимся въ состояніи покоя, или если движеніе, возбужденіе будетъ дѣйствовать на насъ такъ слабо, что это дѣйствіе незамѣтно для насъ, то мы вовсе ничего не ощущаемъ, не чувствуемъ, ни пріятнаго, ни непріятнаго.

Далѣе, цѣлью нашей дѣятельности должны быть только единичныя пріятныя ощущенія, а не ихъ всеобщность, не ихъ совокупность, какъ сумма пріятныхъ ощущеній, удовольствій,

наслажденій или какъ счастье цѣлой жизни; ибо на насъ дѣйствуютъ единичные внѣшніе предметы, возбуждая въ насъ единичныя же ощущенія. Наконецъ, цѣлью нашей дѣятельности должны быть только настоящія пріятныя чувствованія, ощущенія, ибо прошедшее пріятное ощущеніе, чувствованіе есть уже исчезнувшее движеніе, которое мы уже перестали испытывать, а будущее есть еще ненаступившее ощущеніе, чувствованіе, котораго мы еще не испытываемъ, не говоря уже о томъ, что не въ нашей власти ни прошедшее, ни будущее, а только настоящее, потому что всякое ощущеніе, чувствованіе продолжается, пока мы возбуждаемся внѣшними предметами; но какъ только прошло это возбужденіе—проходитъ и всякое ощущеніе, а когда еще нѣтъ возбужденія—нѣтъ еще и никакого ощущенія, чувствованія. Поэтому единственная практическая, житейская мудрость должна состоять въ искусствѣ наслаждаться настоящею минутою. „Перестанемъ же (говорили киреники) заботиться о прошедшемъ, котораго для насъ уже нѣтъ, и о будущемъ, котораго для насъ, можетъ быть, вовсе и не будетъ".

Такъ какъ пріятное ощущеніе, чувствованіе и есть для для насъ единственное добро, то внѣшніе предметы, которыми возбуждаются ощущенія, чувствованія, сами по себѣ безразличны, ни добры, ни дурны; лишь бы только возбужденное ими ощущеніе, чувствованіе было пріятное, а затѣмъ все равно, чѣмъ бы оно ни было возбуждаемо. Поэтому всякое пріятное ощущеніе, чувствованіе, отъ чего бы оно ни происходило, есть добро, такъ что различіе источниковъ или причинъ пріятныхъ ощущеній, чувствованій вовсе не дѣлаетъ различія между единичными настоящими пріятными ощущеніями, чувствованіями, удовольствіями, наслажденіями, а слѣдовательно всѣ они равны. На этомъ основаніи киреники не признавали, что есть недобрыя, дурныя пріятныя ощущенія, удовольствія, наслажденія; напротивъ, по ихъ мнѣнію, всѣ пріятныя ощущенія, удовольствія, наслажденія равно добры, изъ какихъ бы источниковъ ни происходили.

Конечно, и киреники допускали, что пріятное ощущеніе, чувствованіе можетъ произойти изъ дурного источника или отъ дурныхъ причинъ, именно отъ дурныхъ дѣяній; но, несмотря

на то, пріятное ощущеніе, чувствованіе само по себѣ остается все-таки пріятнымъ, а слѣдовательно добрымъ.

Таковы этическіе принципы килениковъ и таковы сдѣланные ими изъ нихъ совершенно послѣдовательные выводы. Эти выводы всякому, даже греку, могли представиться рѣзкими, именно безнравственными, а потому кирeники старались смягчить ихъ разными ограниченіями, уже уклоняющимися отъ ихъ принциповъ, и потому непослѣдовательными. Такъ они признали если не разные роды, то разныя степени пріятныхъ ощущеній, чувствованій, смотря по степени заключающагося въ нихъ добра. Такъ они признали, что многія пріятныя ощущенія, чувствованія покупаются цѣною слѣдующихъ за ними гораздо болѣе непріятныхъ ощущеній, чувствованій, а потому они требовали, чтобы человѣкъ, при своей дѣятельности, принималъ въ соображеніе еще и послѣдствія единичныхъ настоящихъ пріятныхъ ощущеній, чувствованій. Дѣяніе, которое имѣетъ послѣдствіемъ больше неудовольствіе, нежели удовольствіе, должно быть отвергаемо, какъ недоброе. Поэтому благоразумный, мудрый человѣкъ воздержится отъ такихъ дѣяній, которыя запрещаются законами или осуждаются нравами и обычаями, ибо послѣдствія подобныхъ дѣяній непріятны. Наконецъ, кирeники различали чувственное и душевное удовольствіе, наслажденіе. Душевныя удовольствія, наслажденія, равно какъ и душевныя неудовольствія, страданія не относятся, по мнѣнію кирeниковъ, непосредственно ни къ какимъ ощущеніямъ нашего чувственнаго тѣлеснаго, пассивнаго состоянія; напримѣръ, мы радуемся благосостоянію нашего отечества, какъ бы собственно нашему личному счастью.

Поэтому кирeники не ожидали счастья отъ удовлетворенія только чувственныхъ пожеланій; напротивъ, они думали, что для истиннаго счастья не только слѣдуетъ взвѣшивать достоинство и послѣдствія каждаго удовольствія, наслажденія, но и стараться пріобрѣсть здравомысліе, благоразуміе, мудрость посредствомъ самообразованія. Поэтому они совѣтуютъ сколько возможно болѣе заботиться о своемъ душевномъ образованіи, и признаютъ въ особенности философію средствомъ къ такому образованію, а слѣдовательно и существеннымъ условіемъ истиннаго счастья. Значитъ, и знаніе, наука есть у кирeниковъ не болѣе какъ

средство къ счастью. Понятія они замѣнили ощущеніями, чувствованіями, а потому, вмѣсто обусловливаемаго понятіями самоцѣльнаго, научнаго счастья, котораго съ такою неутомимою жаждою искалъ Сократъ, у киренпиковъ знаніе является какъ благоразуміе, истинное пониманіе, разумѣніе (φρὸνησις) человѣческой жизни и дѣятельности, въ смыслѣ средства для наслажденія жизнью; наслажденіе же это и есть добро, какъ принципъ ихъ этики, обусловливающій правильную, добрую дѣятельность, добродѣтель, нравственный долгъ и счастье. Однакоже этотъ принципъ былъ понимаемъ первыми киренпками не въ томъ смыслѣ, чтобы сдѣлать человѣка рабомъ внѣшняго чувства, возбуждающаго въ насъ пріятныя ощущенія; напротивъ, такъ какъ добро есть пріятное чувствованіе, ощущеніе, а ощущеніе есть нѣчто внутреннее, независимое отъ внѣшняго, то для наслажденія въ истинномъ смыслѣ необходимо господство внутренняго надъ внѣшнимъ, необходима внутренняя душевная независимость отъ всего внѣшняго, необходима внутренняя свобода мудраго и добродѣтельнаго. Поэтому и киреники, какъ и циники, стремились существенно къ одной и той же цѣли— къ внутренней независимости, свободѣ добродѣтельнаго мудреца отъ всего внѣшняго, что̀ и доставляетъ ему верховное благо, счастье; такъ что обѣ школы, и циническая, и киренская, соприкасаются въ своихъ конечныхъ цѣляхъ, въ стремленіи къ свободѣ мудреца, хотя и расходятся въ принципахъ, т.-е. въ опредѣленіи добра.

Въ приложеніи принципа свободы къ семейной и государственной жизни киреники снова сходятся съ циниками. У килениковъ, какъ и у циниковъ, мудрецъ въ сознаніи своей внутренней независимости возвышается надъ семействомъ и государствомъ, не нуждается въ нихъ, довлѣя самъ себѣ. По мнѣнію Аристиппа, мудрый человѣкъ долженъ уклоняться отъ общественныхъ дѣлъ; вотъ подлинныя слова объ этомъ основателя киренской школы: „Я избралъ средній путь, не черезъ власть и не черезъ рабство, а черезъ свободу, которая скорѣе всего ведетъ къ блаженству“.

Свободный въ цѣляхъ цинизмъ легко могъ извратиться въ гедонизмъ уже и въ самой своей основѣ, именно, когда у килениковъ, какъ и у циниковъ, самодовлѣніе и свобода мудреца

извратились въ самодовольство, своеволіе и произволъ всякаго индивида, т.-е. именно въ то, противъ чего постоянно и энергически возставалъ Сократъ, какъ противъ всеразрушительнаго принципа софистовъ. Такимъ образомъ и циническая, и киренская школа, вслѣдствіе своей односторонности, пришли къ тому, что̀ уже было разрушено Сократомъ.

Скажемъ теперь о личности самого Аристиппа, выражающейся въ его практической дѣятельности и жизни, насколько эта дѣятельность и жизнь находятся въ соотношеніи, въ связи, въ согласіи съ его теоретическимъ ученіемъ.

Аристиппъ обладалъ тѣмъ душевнымъ спокойствіемъ, весельемъ и тою душевною независимостью, которыя даютъ возможность человѣку обходиться, если нужно, и безъ наслажденій, не печалясь о такомъ лишеніи, равнодушно перенося всякія потери, довольствуясь тѣмъ, что̀ есть, чувствуя себя счастливымъ во всякомъ положеніи и сохраняя во всѣхъ обстоятельствахъ жизни душевное спокойствіе, веселье. Онъ говорилъ о себѣ, что не знаетъ достоянія, которое было бы лучше довольства; не знаетъ болѣзни, которая была бы хуже любостяжательности. Онъ велъ жизнь роскошную, но не боялся бѣдности; велъ жизнь изнѣженную, но не боялся напряженныхъ трудовъ и лишеній, и всѣмъ совѣтовалъ заниматься тѣлесными упражненіями, гимнастикой. Вообще всего выше цѣнилъ онъ свободу, и потому не желалъ ни господствовать надъ другими, ни подчиняться господству другихъ, и даже не желалъ быть дѣятельнымъ членомъ какого-либо государства, говоря, что онъ не хочетъ продать своей свободы ни за какую цѣну. Онъ старался облегчить жизнь не только самому себѣ, но и другимъ людямъ, съ участіемъ утѣшая друзей, съ равнодушіемъ перенося людскія обиды, избѣгая всякихъ ссоръ, распрей, раздоровъ, стараясь укротить разгнѣваннаго и примиряться съ пріятелями и знакомыми своими. Наконецъ, онъ выражалъ, что наибольшаго удивленія достоинъ тотъ добродѣтельный человѣкъ, который, будучи окруженъ дурными людьми, неуклонно идетъ путемъ добродѣтели, и такимъ человѣкомъ признавалъ онъ своего великаго учителя Сократа. Словомъ, при всей своей любви къ пріятнымъ ощущеніямъ, удовольствіямъ, наслажденіямъ, Аристиппъ высказывается во всей своей жизни человѣкомъ съ умомъ далеко

не дюжиннымъ и весьма образованнымъ, умѣющимъ во всѣхъ превратностяхъ жизни сохранить душевное спокойствіе, веселье, независимость и свободу; человѣкомъ, умѣющимъ господствовать надъ своими пожеланіями и страстями, умѣющимъ быть всегда ровнымъ. Но эти черты его характера не суть просто только личныя его качества, а суть вмѣстѣ и выраженія его этическаго ученія, ибо и ученіе его требовало, чтобы во всей своей жизни человѣкъ руководился тѣмъ взглядомъ на сущность, на понятіе всей человѣческой дѣятельности, который Аристиппъ называлъ истиннымъ ея пониманіемъ, разумѣніемъ (φρόνησις); такъ что ученіе и жизнь, теорія и практика состояли у гедоника Аристиппа въ такомъ же единствѣ, въ какомъ были они и у циника Антисѳена, и въ особенности у Діогена Синопскаго.

Правда, и ученіе, и жизнь Аристиппа много уклоняются отъ ученія и жизни того, кого всегда имѣлъ въ виду Аристиппъ, какъ образецъ, какъ идеалъ для подражанія, т.-е. своего великаго учителя Сократа; однакоже Аристиппъ ближе стоитъ къ Сократу, нежели какъ можно было бы заключить изъ поверхностнаго взгляда на ученіе и жизнь Аристиппа. Съ одной стороны и Сократъ не нашелъ другого философскаго основанія для нравственныхъ обязанностей человѣка, кромѣ основанія эвдемонистическаго; съ другой стороны и въ Аристиппѣ нельзя не признать многихъ изъ тѣхъ чертъ характера и ученія, которыми отличались характеръ и ученіе Сократа, а именно: возвышенность надъ случайностями жизни, независимость отъ внѣшнихъ обстоятельствъ, самообладаніе, господство надъ самимъ собою, невозмутимое душевное спокойствіе и веселье, довѣріе къ всеподчиняющей себѣ силѣ ума, разумѣнія, знанія и требованіе, чтобы человѣкъ сколько возможно болѣе освобождался изъ-подъ зависимости отъ всего внѣшняго посредствомъ этого разумѣнія, знанія и нераздѣльнаго съ нимъ истиннаго образованія.

Во всѣхъ этихъ отношеніяхъ Аристиппъ нерѣдко сходился и съ ученіемъ циниковъ. Циники находятъ въ воздержаніи влеченій къ внѣшнему, въ лишеніяхъ высочайшее удовольствіе, верховное добро, благо, счастіе; Аристиппъ же требуетъ, чтобы человѣкъ умѣлъ обходиться безъ пріятныхъ ощущеній, удовольствій, возбуждаемыхъ внѣшнимъ, ибо тогда только онъ будетъ въ состояніи надлежащимъ образомъ пользоваться внѣшними

благами, наслаждаться ими. При этомъ разумъ, истинное знаніе, понятіе добра, мудрость и философія должны быть, по ученію Аристиппа, руководителями человѣка въ его практической дѣятельности, не давая ему рабски покоряться своимъ влеченіямъ, страстямъ, а, напротивъ, научая его, какъ обращать все внѣшнее въ свою пользу, превращая его такимъ образомъ въ добро, въ благо для себя.

„Властвуетъ надъ удовольствіями (говоритъ Аристиппъ) не тотъ, кто отъ нихъ воздерживается (какъ думалъ Антисѳенъ), а тотъ, кто ими разумно пользуется, точно также какъ надъ кораблемъ или конемъ властвуетъ не тотъ, кто ими не пользуется, а тотъ, кто умѣетъ управлять ими какъ хочетъ“.

Итакъ, между тѣмъ какъ, по ученію Антисѳена, добродѣтель состоитъ въ воздержаніи влеченій къ внѣшнему—по ученію Аристиппа, она состоитъ въ разумномъ удовлетвореніи влеченій или въ пользованіи внѣшнимъ.

Во взглядѣ на правду и справедливость съ особенной ясностью обнаружилось, что, несмотря на противоположныя опредѣленія добра циниками и кирениками, они сходились въ окончательныхъ результатахъ. Такъ циникъ Діогенъ Синопскій говоритъ о правдѣ и справедливости, какъ о добродѣтели, что она есть нѣчто полезное и пріятное, которымъ не только доставляется человѣку душевное спокойствіе, но и обезпечиваются наслажденія. Это же самое могъ сказать о правдѣ и справедливости и всякій киреникъ, полагающій добро въ наслажденіи. Словомъ, циники опредѣляли праведное и справедливое существенно такъ же, какъ могли его опредѣлить и киреники, а именно какъ нѣчто полезное и пріятное для человѣка. Такое опредѣленіе правопонятія вѣрно, но односторонне, ибо правда и справедливость есть не только средство для внѣшнихъ цѣлей, не только полезное и пріятное для человѣка, не только благо, какъ добро несамоцѣльное, но она имѣетъ достоинство и сама въ себѣ, или достоинство внутреннее, а именно: она есть нравственное добро, какъ добро самоцѣльное.

Ко всему сказанному можно, пожалуй, еще прибавить, что и киреники, какъ и циники, придавали цѣну только такому знанію, которое служитъ этическимъ цѣлямъ, отвергая его самоцѣльность и, слѣдовательно, разъединяя тò, чтò у Сократа было

нераздѣльно—знаніе и добродѣтель, и такимъ образомъ впадая въ односторонность. Это значитъ, что киреники, какъ и циники, думали, что знаніе или—что все равно—обладаніе всеобщими понятіями, на которыхъ Сократъ основывалъ знаніе, нужно лишь такое, какое необходимо человѣку-индивиду для добродѣтели, для его индивидуальной личной нравственности, а именно—знаніе добра, обладаніе его понятіемъ, а не такое знаніе, къ которому стремились всѣ физики или физіологи (натурфилософы), т.-е. знаніе сущаго, пребывающаго въ вещахъ, явленіяхъ внѣшняго міра, или знаніе сущности вещей, еслибы даже такое знаніе и было возможно.

Теперь съ полною ясностью можетъ быть опредѣлено кратчайшимъ образомъ отношеніе циниковъ и кирениковъ какъ къ Сократу, такъ и между собою, а именно такимъ образомъ:

Сократъ, какъ мы видѣли, говоря о добрѣ, какъ содержаніи добродѣтели, а слѣдовательно, и о самой добродѣтели, не опредѣлилъ съ точностью, въ чемъ именно состоятъ они. Своимъ характеромъ и своею жизнью онъ показывалъ примѣръ, образецъ внутренняго душевнаго спокойствія, веселья, внутренней душевной независимости, свободы отъ внѣшняго и отъ внѣшнихъ потребностей, нуждъ, основываясь на истинномъ знаніи, которое выражается въ формѣ всеобщихъ понятій; въ этомъ смыслѣ Сократъ представлялъ собою образецъ основаннаго на знаніи, на понятіи, и слѣдовательно разумнаго, воздержанія отъ всякихъ влеченій къ внѣшнему; а между тѣмъ онъ же самъ говорилъ, что онъ не знаетъ другого добра, кромѣ того, что годно, полезно для чего-нибудь, такъ что доброе отождествлялъ онъ съ полезнымъ для человѣка, но вмѣстѣ и съ истиннымъ, и съ прекраснымъ. Ясно, что взглядъ на понятіе, сущность добродѣтели, содержаніе которой и есть добро, долженъ измѣняться, смотря по тому, какое изъ этихъ двухъ воззрѣній на добро получитъ перевѣсъ. И въ самомъ дѣлѣ, дѣятельность человѣческаго разума съ его знаніемъ, выражающимся въ формѣ всеобщихъ понятій, можетъ быть двоякаго рода: она можетъ состоять *или* въ разумномъ воздержаніи отъ влеченій ко всему внѣшнему; *или* въ разумномъ удовлетвореніи ихъ, т.-е. въ разумномъ пользованіи всѣмъ внѣшнимъ, какъ жизненными благами, въ наслажденіи ими. Вотъ эти-то двѣ стороны воззрѣнія на

добро и добродѣтель и становятся отправными точками для двухъ сократическихъ школъ—цинической и киренской. Такимъ образомъ эти школы приняли противоположное одна другой направленіе, несмотря на то, что ихъ философское ученіе имѣло одинъ и тотъ же источникъ, корень—философское ученіе Сократа и нераздѣльную съ нимъ жизнь этого философа.

Киренская философская школа просуществовала всего около одного столѣтія, будучи вытѣснена происшедшею изъ нея эпикурейскою философскою школою. Однакоже въ продолженіе этого короткаго времени упоминается — послѣ ея основателя и его внука, какъ перваго распространителя киренской философіи— не мало именъ киренниковъ, хотя и не первостепенной важности, но заслуживающихъ вниманія какими либо особенностями, положительнаго или отрицательнаго достоинства, ихъ философскаго ученія.

Представимъ теперь сущность этого ученія каждаго изъ наиболѣе извѣстныхъ киренниковъ.

1. *Ѳеодоръ*, непосредственный ученикъ Аристиппа Младшаго, былъ родомъ изъ г. Кирены. О его ученіи можно сказать тò же, чтò и объ ученіи прочихъ новѣйшихъ киренниковъ, а именно, что въ немъ есть нѣчто, говорящее въ его пользу: это простота его принципа; ничто не можетъ быть проще и яснѣе, какъ воззваніе къ удовольствію, къ веселой жизни вообще; но и съ этой стороны ученію киренниковъ недостаетъ чего-то: нельзя имѣть одни только наслажденія, а еслибы это и было возможно, то невозможно было бы наслаждаться безпрестанно; такимъ образомъ часть жизни проходитъ безъ удовольствія, и притомъ жизнь наполнена многими неудовольствіями, слѣдовательно сказанный принципъ удовольствія не можетъ быть проведенъ послѣдовательно, и чувственное удовольствіе, эта *лучшая* (по мнѣнію киренниковъ) часть удовольствія, все-таки не можетъ доставить истиннаго удовлетворенія человѣку мудрому, образованному. Поэтому естественно, что въ киренской школѣ возникла мысль взглянуть на принципъ удовольствія не съ внѣшней только стороны, т.-е. полагать удовольствіе въ чемъ-то такомъ, чтò человѣкъ всегда можетъ имѣть самъ черезъ себя, независимо отъ внѣшнихъ отношеній и обстоятельствъ, и чтò вмѣстѣ съ тѣмъ есть нѣчто духовное.

Такъ, можетъ быть, по мнѣнію *Кёстлина* (*Köstlin*, „Geschichte der Ethik“, Tübingen, 1887), возникло ученіе Θеодора, которое, конечно, было подготовлено Аристиппомъ Старшимъ. Уже основатель киренской философской школы не искалъ „единичнаго“ только удовольствія; напротивъ, онъ былъ веселъ главнымъ образомъ потому, что былъ свободенъ отъ привязанности къ единичнымъ наслажденіямъ и сознавалъ невозможность всегда имѣть одни только удовольствія; онъ умѣлъ найти во всемъ, даже въ неудовольствіи, пріятную сторону и все принималъ легко; его главное удовольствіе состояло въ томъ сознаніи, что онъ можетъ всегда быть веселымъ, благодаря силѣ своего духа и своему благоразумію, которое было въ состояніи наслаждаться всѣмъ пріятнымъ, справиться, примириться со всѣмъ непріятнымъ. Это, кажется, взялъ Θеодоръ изъ взгляда Аристиппа на жизнь. Вмѣстѣ съ тѣмъ Θеодоръ возвелъ освобожденіе индивидуальности отъ всякой зависимости со стороны объективнаго закона на такую высочайшую ступень, какой никогда не бывало; онъ эмансипировалъ себя отъ всего, не только отъ единичнаго наслажденія, но и отъ общественной нравственности, и отъ всякаго иного ограниченія своеволія.

Верховную цѣль для человѣка Θеодоръ поставлялъ въ веселье, въ удовольствіи, доставляемомъ разумнымъ усмотрѣніемъ, благоразуміемъ (φρὸνησῃ), а скорбь о неразуміи признавалъ онъ тѣмъ, чего всего болѣе должно избѣгать. Разумное усмотрѣніе и все къ нему принадлежащее или изъ него исходящее—напримѣръ правда и справедливость—есть добро, а все тому противоположное—зло. Удовольствіе само по себѣ есть только среднее между добромъ и зломъ, точно такъ же, какъ и неудовольствіе. Однакоже своимъ положеніемъ о такомъ среднемъ достоинствѣ, значеніи удовольствія и неудовольствія Θеодоръ не хочетъ, конечно, выразить, что и то, и другое абсолютно индифферентно для человѣка и для того, чтобы онъ чувствовалъ себя довольнымъ; онъ хотѣлъ сказать только, что удовольствіе есть добро условное, а не безусловное; безъ него можно обойтись и не слѣдуетъ его желать абсолютно, не должно терять изъ-за него своей свободы; точно также и о неудовольствіи можно сказать, что не слѣдуетъ его бояться, что можно съ нимъ справиться, даже можно обратить его въ добро.

Но и по ученію Θеодора удовольствіе всегда слѣдуетъ предпочитать неудовольствію; удовольствіе, въ его глазахъ, всегда есть нѣчто такое, къ чему разумное усмотрѣніе—если придется ему выбирать между удовольствіемъ и неудовольствіемъ—всегда будетъ стремиться, но, конечно, не желая его абсолютно. Но что такое самый предметъ разумнаго усмотрѣнія? Почему оно производитъ въ человѣкѣ веселье, радость? На это Кёстлинъ отвѣчаетъ замѣчаніемъ, что съ точки зрѣнія Θеодора, относящаго все къ нашему *я*, разумное усмотрѣніе есть способность достигать пріятнаго, избѣгать непріятнаго, вообще вездѣ поступать цѣлесообразно для себя. Говоря иначе, Θеодорово разумное усмотрѣніе есть практическое, житейское благоразуміе. Такимъ образомъ Θеодоръ ставитъ утилитарно-гедоническій интеллектуализмъ на мѣсто просто-гедоническаго; онъ учитъ человѣка: пріобрѣти искусство собственными силами устраивать твою жизнь цѣлесообразно, и ты будешь испытывать высокое наслажденіе, сознавая себя человѣкомъ благоразумнымъ, устраивающимъ свою жизнь на пользу и во благо себѣ самому; человѣкомъ ни отъ чего не зависящимъ, а, напротивъ, все подчиняющимъ самому себѣ; тогда ты будешь человѣкомъ свободнымъ, совершенно довольствующимся самъ собою. Что такая свобода есть главный предметъ пожеланій Θеодора, это особенно видно изъ отдѣльныхъ выводовъ, которые онъ дѣлаетъ изъ своихъ принциповъ. Дружбу онъ вовсе не считаетъ добромъ, ибо человѣкъ мудрый самостоятеленъ уже въ силу своего разумнаго усмотрѣнія, и потому не нуждается ни въ какихъ друзьяхъ; а люди немудрые бываютъ между собою друзьями развѣ только до тѣхъ поръ, пока они нуждаются другъ въ другѣ, а когда минетъ эта нужда, то прекращается и дружба ихъ; но такая слабая связь между людьми вовсе не есть дружба. Такъ Θеодоръ находитъ совершенно основательнымъ, когда благоразумный человѣкъ отказывается жертвовать своею жизнью за отечество; онъ не обязанъ тратить свое разумное усмотрѣніе, жертвовать своимъ благоразуміемъ на пользу и во благо неразумныхъ; еслибы всѣ люди были разумны, то не было бы войнъ. Притомъ отечество человѣка не та или другая мѣстность, но весь міръ; мудрый вездѣ можетъ жить и повсюду двигаться.

Такъ мудрый будетъ дозволять себѣ все, что̀ найдетъ подходящимъ для себя; напримѣръ, въ удобное время будетъ красть, прелюбодѣйствовать, грабить храмы; ибо все это по своей природѣ не представляетъ ничего постыднаго; нужно только отвергнуть то мнѣніе, которымъ утверждается постыдность подобныхъ поступковъ, такъ какъ подобное мнѣніе выдумано лишь для того, чтобы обуздывать глупцовъ. А это значитъ, конечно, что все предоставляется всѣмъ, и что, слѣдовательно, можно—насколько это неопасно для себя—все брать себѣ и употреблять для себя же. Но люди выдумали понятіе о собственности, и, чтобы защитить ее отъ нападеній, признали всякое ея нарушеніе чѣмъ-то безбожнымъ, безнравственнымъ и т. д., такъ какъ иначе они не могли противодѣйствовать неразумію, старающемуся захватить чужую собственность; если-бы всѣ люди были разумны, то въ помянутомъ мнѣніи не было бы нужды, ибо они и сами по себѣ оставляли бы другъ друга въ покоѣ; мудрый будетъ поступать такимъ же образомъ, и слѣдовательно соблюдать требованія правды и справедливости, ибо онъ не найдетъ для себя выгоднымъ обратить другихъ во враговъ своихъ; однакоже при удобномъ случаѣ онъ будетъ присвоивать себѣ все, что̀ сможетъ присвоить и что̀ найдетъ для себя нужнымъ; ибо по природѣ нѣтъ собственности; и поэтому нарушеніе собственности не есть нѣчто такое, что̀ было бы по природѣ своей достойно отвращенія, омерзѣнія. Наконецъ, Ѳеодоръ, въ угоду своему любимѣйшему вожделѣнію, полной свободѣ, отвергъ всякую зависимость мудреца отъ божества, и такимъ образомъ впалъ въ безбожіе, которое открыто проповѣдовалъ въ своемъ сочиненіи: „О богахъ“ (Περὶ θεῶν); за это аѳиняне осудили его на смерть, отъ которой однакоже спасъ его управлявшій временно Аѳинами (318—306 г. до Р. Х.) Димитрій Фалерейскій.

2. *Гегезій*, родомъ изъ г. Кирены, жившій и учившій, вѣроятно, въ Александріи, что́ въ Египтѣ, въ царствованіи Птоломея Лаги (313—284 до Р. Х.). По мнѣнію Кёстлина, онъ отправлялся въ своемъ ученіи отъ слѣдующихъ мыслей и фактовъ. Аристиппъ и Ѳеодоръ, какъ абсолютные оптимисты, разсуждали такъ, какъ будто міръ главнымъ образомъ или вполнѣ существуетъ на то, чтобы люди въ немъ веселились и

вообще жили пріятно; разумное усмотрѣніе или благоразуміе, думали они, есть средство къ достиженію удовольствія, средство къ тому, чтобы изо всего извлечь возможно больше наслажденій и притомъ сохранить въ себѣ необходимую для веселой, пріятной жизни внутреннюю свободу духа, властвуя надъ удовольствіемъ и считая за ничто неудовольствія. Но разумное усмотрѣніе или мыслящая рефлексія можетъ также и впасть въ противорѣчіе съ принципомъ удовольствія; а именно эта рефлексія открываетъ въ наслажденіяхъ и благахъ жизни также и обратную сторону; она замѣчаетъ, что не все, чего мы ищемъ ради удовольствія, всегда и постоянно доставляетъ его намъ; она открываетъ также и все то зло, какое можетъ принесть намъ съ собою всякое наслажденіе; еще болѣе: она находитъ, что въ жизни, какъ эта жизнь является намъ въ дѣйствительности, и вообще вездѣ, удовольствію противостоитъ неудовольствіе, вездѣ неудовольствіе угрожаетъ намъ. Вмѣстѣ съ порожденіемъ такихъ серьезныхъ мыслей въ насъ исчезаетъ безусловная самоувѣренность, съ какою началось ученіе объ удовольствіи; мы приходимъ къ сознанію, что нигдѣ нельзя вѣрно разсчитывать на удовольствіе, никогда нельзя сказать съ достовѣрностью, что̀ именно доставляется намъ удовольствіемъ, даже нельзя сказать, чтобы можно было внушать, совѣтовать людямъ стремиться только къ удовольствію, ибо дѣйствительный міръ не устроенъ соотвѣтствующимъ тому образомъ.

И вотъ Гегезій выступаетъ съ такими со своей стороны мнѣніями:

Отъ самого человѣка, отъ того состоянія, въ какомъ онъ находится, зависитъ, удовольствіе ли приготовляется ему чѣмъ-нибудь или же неудовольствіе; одинъ и тотъ же объектъ можетъ дѣйствовать на ощущеніе субъекта при различныхъ обстоятельствахъ совершенно различнымъ и даже противоположнымъ образомъ; рѣдкость и новизна ощущенія, долговременное лишеніе чего-нибудь и пресыщеніе имъ—вотъ причины того, что одно и то же дѣйствуетъ совершенно различнымъ образомъ; одно и то же одного человѣка радуетъ, другого не радуетъ или даже печалитъ, словомъ сказать: нѣтъ ничего ни пріятнаго, ни непріятнаго по природѣ. Богатство и бѣдность, свобода и рабство, высокое и низкое происхожденіе, честь и

безчестіе, все это безразлично относительно мѣрила удовольствія,—какъ при одномъ, такъ и при другомъ можно ощущать и удовольствіе, и неудовольствіе; бѣдный наслаждается столькими же удовольствіями, сколькими и богатый; даже жизнь и смерть равно желательны, смотря по обстоятельствамъ, взглядамъ и душевному настроенію; жизнь полезна собственно однимъ глупцамъ, для людей же разумныхъ она безразлична. И такъ, ничего единичнаго не можетъ быть признано вѣрнымъ средствомъ для достиженія удовольствія, къ чему слѣдовало бы поэтому стремиться; но этого мало. Вообще нельзя успѣшно стремиться къ самоудовлетворенію. Счастливая жизнь невозможна; счастья не существуетъ; оно—ничто; оно—одна мечта. Такъ какъ ничто въ мірѣ не ведетъ вѣрно къ удовольствію и такъ какъ ради многихъ золъ въ мірѣ должно постоянно бѣжать отъ неудовольствія, бороться съ нимъ, то цѣль, какую слѣдуетъ себѣ поставить, можно опредѣлить лишь такимъ образомъ: надобно стараться жить, насколько это возможно, безъ тягости и страданій, равнодушно относясь ко всему, что обыкновенно признается за средство, доставляющее удовольствіе; главное искусство и главное преимущество мудраго состоитъ не въ томъ, чтобы искать благъ, а въ томъ, чтобы избѣгать золъ.

Наконецъ, что касается отношеній людей между собою, то и здѣсь Гегезій становится на отчаянную, но въ то же время и эгоистически-самоотверженную точку зрѣнія. Угодливость, благотворительность, дружба—все это ничто; все подобное мы не считаемъ благами ради нихъ самихъ, а лишь ради нашихъ потребностей, которыя мы надѣемся удовлетворить посредствомъ ихъ. Но чѣмъ менѣе мы будемъ имѣть потребностей, въ силу разумнаго усмотрѣнія нашего, тѣмъ менѣе будемъ мы нуждаться во всемъ вышеозначенномъ; мудрецъ не нуждается въ другихъ, а потому ему нѣтъ надобности своею угодливостью обязывать другихъ, привлекать ихъ къ себѣ. Конечно, такимъ образомъ, мудрецу останется жить только для себя; но онъ хорошо сдѣлаетъ, если будетъ дѣлать все только для самого себя, ибо другой ничего не можетъ сдѣлать для него, чего бы онъ не могъ сдѣлать для себя самъ, и притомъ сдѣлать лучше, нежели сможетъ сдѣлать другой; онъ полезенъ другимъ, а не они полезны ему; онъ никому не можетъ придавать цѣны,

которая равнялась бы цѣнѣ его самого. Конечно, никого онъ не будетъ ненавидѣть, напротивъ—всякаго, кого усмотритъ погрѣшающимъ, онъ будетъ поучать лучшему, такъ какъ никто не поступаетъ дурно добровольно или злонамѣренно, а всякій поступаетъ такъ, лишь тѣснимый какимъ-либо страданіемъ.

Все это изложеніе Гегезіева ученія Кёстлинъ заключаетъ слѣдующимъ вѣрнымъ замѣчаніемъ: „въ этомъ ученіи находимъ мы замѣчательно вѣрную критику гедонизма, произнесенную имъ надъ самимъ же собой. Гедонизмъ долженъ былъ наконецъ взойти къ разсужденію о томъ, что же такое именно доставляетъ человѣку вѣрное удовольствіе, а также и о томъ, какое вообще значеніе имѣетъ въ свѣтѣ удовольствіе. Коль скоро займемся мы этимъ изслѣдованіемъ серьезно, мы найдемъ: 1) удовольствіе обусловливается субъектомъ, — одинъ субъектъ находитъ удовольствіе тамъ, гдѣ его не находитъ другой; одному нравится это, другому—то; сегодня намъ пріятно то, что завтра уже надоѣдаетъ, и т. д. Словомъ, ничто не доставляетъ намъ удовольствія безусловно; можно, конечно, сказать, что удовольствіе есть цѣль для всѣхъ; но нельзя сказать, что именно есть удовольствіе для всѣхъ; 2) удовольствіе обусловливается объективною реальностью вещей; вѣрно только одно, что вездѣ есть неудовольствіе, и что, слѣдовательно, мы вынуждены постоянно бороться противъ того, что есть чистая противоположность верховной цѣли (состоящей у кирениковъ, какъ мы видѣли, въ удовольствіи, наслажденіи). Вотъ это-то и есть главное, ибо оно привело къ тому, что весь принципъ кирениковъ подвергается сомнѣнію, даже признается несостоятельнымъ, уничтожается; отчаянный результатъ абсолютнаго гедонизма состоитъ именно въ томъ, что этотъ гедонизмъ не можетъ быть проведенъ. Намъ ничего болѣе не остается, какъ отказаться отъ пріятной жизни, отъ удовольствій, наслажденій и успокоиться на томъ, что можно прожить и безъ міра, можно ограничиться и самимъ собою, и притомъ, всего лучше, посредствомъ заключенія себя въ самомъ себѣ же, отрекшись сколь возможно болѣе отъ міра, который намъ ничего не хочетъ предложить; довольствуясь самимъ собою, вмѣсто того, чтобы ожидать чего-либо отъ міра. Такою гордостью мудреца, довольствующагося самимъ собою, такимъ безотраднымъ пре-

зрѣніемъ міра заканчивается гедонизмъ; абсолютный гедонизмъ превращается у Гегезія въ абсолютное недовольство міромъ, въ пессимизмъ" (въ противоположность оптимизму Аристиппа).

„Отъ новѣйшихъ формъ недовольства міромъ Гегезіево ученіе отличается тѣмъ, что его недовольство не есть ни пассивное страданіе, ни міровая печаль, ни скорбь, ни элегическая жалоба, а есть презрѣніе міра, какъ у Шопенгауэра. Гегезій написалъ сочиненіе, озаглавленное имъ „ἀποκαρτερῶν" (самоубійца посредствомъ воздержанія отъ пищи), гдѣ онъ изображалъ страданія, причиняемыя бытіемъ, жизнью; его самого называли „ораторомъ самоубійства" (πεισιθάνατος), такъ какъ въ рѣчахъ своихъ онъ уговаривалъ слушателей къ самоубійству. Говорятъ, что Птоломей Лаги запретилъ ему публично произносить рѣчи, ибо онѣ дѣйствовали такъ, что многіе изъ его слушателей, послѣдовавъ его совѣтамъ, лишали себя жизни; но той сантиментальности, которою надѣленъ былъ Вертеръ (въ извѣстномъ романѣ Гёте), Гегезій былъ чуждъ. Отъ Шопенгауэрова пессимизма пессимизмъ Гегезія весьма отличенъ въ одномъ отношеніи. Гегезій не обвиняетъ натуру вещей въ томъ, что она не лучше; напротивъ, онъ останавливается на субъективной точкѣ зрѣнія, на ощущеніи (πάθος); онъ говоритъ только: мы чувствуемъ и должны признать, что наше стремленіе къ удовольствію остается неудовлетвореннымъ. Несмотря на упорство, и въ Гегезіи шевелится, конечно, подобно тому, какъ и въ Шопенгауэрѣ, сочувствіе къ страдающему человѣчеству, которое могло-бы не пріумножать зла, а напротивъ уменьшить, смягчить его посредствомъ благожелательнаго наставленія, если не посредствомъ дѣятельной помощи".

„Впрочемъ, по ученію Аристиппа, Ѳеодора и даже самого Гегезія, человѣкъ въ состояніи устоять противъ неудовольствія, принимать и его въ разсчетъ, не теряя однакоже черезъ то довольства жизнью и самимъ собою. Если это такъ, то есть еще и другой выходъ изъ затрудненій, въ которыхъ запутался принципъ удовольствія, а именно: самоотреченіе отъ безусловныхъ наслажденій и включеніе въ жизнь также и неудовольствія, не ведя изъ-за этого войны съ міромъ и не изолируя себя такимъ образомъ совершенно. Можно также спросить:

жизнь въ мірѣ и съ міромъ не ведетъ ли съ собой и удовольствія? Вѣрно ли, что удовольствіе пріобрѣтается, получается лишь посредствомъ равнодушія къ міру, къ человѣчеству, къ обществу, посредствомъ чистаго эгоизма? Есть же и такія удовольствія, которыя происходятъ отъ того, что мы не изолируемъ себя, а, напротивъ, присоединяемся къ прочимъ людямъ, заботимся о нихъ, дѣлаемъ что-нибудь для нихъ".

3. *Анникерисъ* жилъ и училъ въ Александріи около 300 г. до Р. Х.; онъ не поставилъ цѣли для всей человѣческой жизни; напротивъ, цѣль, къ которой, по его мнѣнію, слѣдуетъ стремиться, есть всегда лишь единичное удовольствіе; однакоже такое удовольствіе, которое проистекаетъ не только изъ наслажденія, но и изъ дѣятельности. Нельзя отрицать, что дружба, любовь къ другому человѣку, почтеніе къ родителямъ, благодарность, любовь къ отечеству суть такія чувствованія, которыя оказываютъ благотворное вліяніе на человѣка, испытывающаго ихъ. Положимъ, что мудрый, поступающій такимъ образомъ, долженъ будетъ, можетъ быть, принять на себя бремя многихъ тягостей и испытать такимъ образомъ мало удовольствій въ жизни; но тѣмъ не менѣе это дѣлаетъ его счастливымъ. Вѣдь мы дружимся съ людьми не только изъ потребностей нашихъ въ нихъ, но также и вслѣдствіе склонности, возбужденной въ насъ къ себѣ другими; ради этого-то мы беремъ неудовольствія другихъ на самихъ себя, хотя мы и смотримъ на удовольствіе какъ на цѣль; хотя въ такихъ случаяхъ и больно намъ, что мы должны отказаться отъ удовольствія, однакоже мы охотно переносимъ неудовольствіе за того, кого мы любимъ. Хотя счастье нашего друга желательно намъ не ради самого этого счастья,—ибо счастье другого человѣка было бы для насъ вовсе неощутимымъ или нечувствуемымъ,—но если мы любимъ другого человѣка, то изъ любви къ нему споспѣшествуемъ его счастью.

Итакъ Анникерисъ, въ противоположность Гегезію, призналъ, что дѣятельность для другихъ доставляетъ и намъ счастье или способствуетъ къ умноженію пріятностей нашей жизни. Индивидуалистическій эвдемонизмъ, вслѣдствіе его абсолютности, превращается у Гегезія въ пессимизмъ, а у Анникериса расширяется въ соціальный эвдемонизмъ. Если мы прибавимъ къ этому,

что послѣдователи Анникериса сходятся во всемъ прочемъ съ послѣдователями Гегезія, то общее имъ ученіе можно выразить такимъ образомъ: наслажденій немного можно найти въ жизни; но можно достигнуть счастья, состоящаго въ доставленіи себѣ радости, слѣдуя естественнымъ нашимъ чувствованіямъ, побуждающимъ насъ дѣлать что-нибудь и для другихъ. Слѣдованіе этимъ чувствованіямъ дѣлаетъ насъ счастливыми, хотя мы и не знаемъ, можемъ ли мы дѣйствительно споспѣшествовать счастью тѣхъ, кого любимъ, и хотя, можетъ быть, при своей дѣятельности для другихъ, мы должны принять на себя много неудовольствій.

Такимъ образомъ и теорія доброжелательства, представителями которой въ новѣйшее время явились англичане, была постановлена уже греками. Какова бы ни была киренская школа, за ея представителями остается та заслуга, что они поставили проблемы, имѣющія большое значеніе для всей жизни человѣческой, а также и та заслуга, что свой принципъ удовольствія они серьезно изслѣдовали со многихъ сторонъ, и что хотя они съ одной стороны возвели его на высочайшую ступень открытаго эгоизма, за то съ другой стороны объявили себя готовыми къ тому, чтобы признать счастье, доставляемое намъ нашими благодѣяніями въ пользу другихъ, и пожертвовать этому удовольствію благотворенія частью своего собственнаго невозмущаемаго благосостоянія.

Разсматривая съ точки зрѣнія положительной науки философское ученіе киренаиковъ, мы находимъ въ немъ особенно замѣчательнымъ слѣдующее:

1. *Относительно верховнаго принципа.* Какъ циники первые обратили вниманіе на единичные внѣшніе факты, явленія природы, воспринимаемыя нашими внѣшними чувствами, такъ киреники первые обратили вниманіе на единичные внутренніе факты, наши ощущенія и чувствованія, воспринимаемыя нашимъ внутреннимъ чувствомъ. Но какъ циники, такъ и киреники впали въ односторонность, не возвысившись до всеобщихъ фактовъ посредствомъ обобщенія и отвлеченія, какъ это дѣлаетъ положительная наука.

2. *Относительно этическаго принципа.* Киреники первые рѣшительно опредѣлили доброе, какъ пріятное ощущеніе, чув-

ствованіе, и тѣмъ первые отдали должное чувственности, подавляемой и искореняемой циниками. Но киреники приняли пріятное не за доброе вообще, безразличное въ нравственномъ отношеніи, а за добронравственное, и черезъ то впали въ ту же односторонность, въ какую впадаютъ утилитаристы, признающіе все полезное не только добрымъ вообще, но и нравственно-добрымъ. Этическій принципъ киреников,—пріятное ощущеніе, чувствованіе, удовольствіе, наслажденіе, словомъ—самоудовлетвореніе, есть принципъ только формальный, безъ всякаго содержанія. Содержаніе—вотъ чтȯ важно въ этическомъ отношеніи, а содержаніе удовольствія можетъ быть безконечно различнымъ. Объ удовольствіи, самоудовлетвореніи, какъ о принципѣ, можно сказать то же самое, чтȯ и о счастьѣ, какъ о принципѣ, ибо счастье есть также форма безъ содержанія.

Впрочемъ, хотя Аристиппъ и представлялъ удовольствіе или самоудовлетвореніе конечною цѣлью человѣка, однакоже онъ не защищалъ своего ученія съ тѣмъ намѣреніемъ, чтобы возбудить въ людяхъ чувственныя пожеланія или побудить ихъ къ потворству своей неразумной чувственности; ибо онъ, конечно, очень хорошо понималъ, что человѣкъ вовсе не нуждается въ такомъ философскомъ ученіи, которое заставляло бы его идти по тому самому пути, вступить на который его побуждаетъ уже его собственная природа. Онъ думалъ, что человѣкъ не нуждается во внѣшнемъ стимулѣ, побуждающемъ его искать удовольствія, самоудовлетворенія, а нуждается только въ руководителѣ, который давалъ бы надлежащее направленіе его естественному влеченію, стремленію къ удовольствіямъ, къ самоудовлетворенію, и который по временамъ даже сдерживалъ бы его. Вотъ этотъ-то руководитель и есть этическая философія Аристиппа, требующая благоразумія въ наслажденіяхъ, дозволяющая предаваться имъ только мудрому. Правда, гедонизмъ, проповѣдуемый Аристиппомъ, согласенъ съ обыкновенными людскими мнѣніями въ томъ отношеніи, что этимъ гедонизмомъ за конечную цѣль человѣческой дѣятельности признается самоудовлетвореніе, и допускается, что по естественному закону человѣческой жизни слѣдуетъ искать удовольствій и избѣгать страданій; но гедонизмъ отличается отъ обыкновенныхъ людскихъ мнѣній въ томъ отношеніи, что между тѣмъ какъ этими мнѣніями не налагается

никакого ограниченія при стремленіи къ удовольствіямъ и при избѣжаніи страданій, Аристиппова этика учитъ, напротивъ, что все это слѣдуетъ дѣлать съ нѣкоторыми ограниченіями, т.-е. только при условіяхъ, поставляемыхъ благоразуміемъ, мудростью. Такимъ образомъ основная мысль Аристиппа была слѣдующая: онъ признавалъ за несомнѣнную истину, за фактъ, что природа поставила удовольствіе, самоудовлетвореніе конечною цѣлью человѣка; но видя, что этой цѣли нельзя достигнуть при небрежности, невнимательности, безпорядочности, неразуміи съ нашей стороны, онъ увѣщевалъ людей быть умѣренными и воздержными, вообще благоразумными, въ стремленіи къ удовольствіямъ, къ самоудовлетворенію.

Замѣтимъ, что тотъ родъ философскихъ системъ, или ученій, къ которому принадлежитъ Аристипповъ гедонизмъ, существовалъ во всѣ періоды исторіи философіи. Эти философскія системы были извѣстны то подъ именемъ гедонизма, или философіи удовольствія, наслажденія; то подъ именемъ эпикуреизма, или философіи душевнаго спокойствія и веселья; то подъ именемъ эвдемонизма, или философіи счастья; въ наше же время это ученіе извѣстно подъ именемъ утилитаризма, но въ обширнѣйшемъ смыслѣ этого слова.

Всѣ эти философскія системы, въ какихъ бы отношеніяхъ онѣ ни отличались одна отъ другой, сходятся однакоже между собою въ томъ, что онѣ допускаютъ какъ фактъ и, слѣдовательно, признаютъ за истину, что верховное добро, благо, счастье человѣка (summum bonum) есть его собственное самоудовлетвореніе, которое имѣетъ чувственный, сенсуалистическій характеръ. Такія философскія системы не пользовались и не пользуются, какъ извѣстно, доброю репутаціею. Обыкновенно ихъ представляютъ противными доброй нравственности, проповѣдующими безнравственность, внушающими людямъ, чтобы они искали въ жизни только чувственныхъ удовольствій, наслажденій. Но справедливѣе будетъ сказать объ этихъ философскихъ системахъ, что сущность и цѣль ихъ увѣщаній состоятъ въ томъ, чтобы умѣрять силу человѣческихъ природныхъ влеченій, обуздывать естественныя пожеланія и страсти и давать надлежащее направленіе человѣческимъ природнымъ наклонностямъ. Даже нижайшая изъ этихъ системъ, именно гедонизмъ, признающій чисто чув-

ственное самоудовлетвореніе не идетъ далѣе этого, — онъ не требуетъ, чтобы мы искали чувственныхъ удовольствій и наслажденій; онъ предполагаетъ, что этому насъ нечего учить, потому что этому достаточно учитъ насъ сама природа; но онъ полагаетъ, что въ связи съ этимъ исканіемъ чувственныхъ удовольствій есть нѣчто, чему слѣдуетъ учить, а именно—благоразумію, умѣренности, воздержности.

Уступайте вашимъ естественнымъ влеченіямъ, пожеланіямъ и наклонностямъ—какъ бы говорятъ эти философскія системы,— но уступайте имъ съ благоразуміемъ, съ умѣренностью, съ воздержностью, ибо иначе вы не получите истиннаго самоудовлетворенія; вы утратите ваше душевное спокойствіе и веселье; вы не будете ни истинно счастливы, ни полезны, а будете вредны и самимъ себѣ, и другимъ.

Ошибочно, слѣдовательно, думать, будто эти системы существенно безнравственны, какъ ученія; онѣ безнравственны только какъ пустыя формы, неопредѣленныя въ своемъ содержаніи, которое можетъ быть и согласно съ нравственностью, и противно ей. Въ самомъ дѣлѣ, говорить, какъ говорятъ эти ученія, что надобно наслаждаться разумно—это значитъ бросать пустыя слова, слова безъ содержанія, безъ опредѣленнаго смысла. Вѣдь пріятное ощущеніе, чувствованіе, какъ нѣчто единичное, измѣнчивое, преходящее, по своей сущности есть пустая форма, вовсе неопредѣленная въ своемъ содержаніи, ни нравственная, ни безнравственная.

Разсматривая философское ученіе кирениковъ съ метафизической точки зрѣнія, мы находимъ:

1. *Относительно верховнаго принципа.* Верховный принципъ ихъ неудовлетворителенъ по его крайней односторонности; ибо киреники довели субъективизмъ до той крайности, что единичное ощущеніе, чувствованіе субъекта, какъ сознанное имъ въ себѣ сущее, и есть истина. Такимъ образомъ Аристиппъ призналъ отношеніе сознанія, мышленія къ сущему въ самой его первой формѣ: онъ смотрѣлъ на сущее какъ на сущее въ его непосредственности для сознанія, т. е. какъ на ощущеніе, чувствованіе, которое человѣкъ сознаетъ безъ всякаго посредства, ибо сознаетъ прямо въ себѣ самомъ. Поэтому онъ и опредѣляетъ, что ощущеніе, чувствованіе есть и теоретически,

и практически истинное, т.-е. доброе, почему оно и должно быть цѣлью человѣческой дѣятельности. Киреники думали, что въ теоретическомъ отношеніи достовѣрно, истинно не содержаніе чувствованія, ощущенія, а само оно, такъ что ощущеніе, чувствованіе у нихъ вовсе не объективно, а чисто субъективно. Поэтому чисто субъективно же и ихъ доброе, а именно: что̀ я ощущаю, чувствую въ себѣ, какъ удовлетворяющее меня, какъ пріятное, то̀ и есть доброе, только потому что я его такъ именно ощущаю, чувствую; противное же этому есть дурное. Итакъ у кирениковъ чисто субъективныя ощущенія, чувствованія суть критеріи для нашего познаванія и цѣли для нашей дѣятельности, какъ теоретическія и практическія истины.

2. *Относительно этическаго принципа.* Между тѣмъ какъ циники утверждали, что человѣческое верховное добро, благо, счастье состоитъ въ свободѣ отъ чувственныхъ удовольствій, наслажденій, киреники впали въ противоположную крайность, утверждая, что человѣческое верховное добро, благо, счастье состоитъ въ достиженіи ощущаемаго нами удовольствія, наслажденія. Между тѣмъ какъ циники признавали верховнымъ добромъ, благомъ, счастьемъ для человѣка отреченіе отъ всѣхъ чувственныхъ удовольствій, наслажденій, насколько это дозволяетъ природа,—киреники, напротивъ, признавали верховнымъ добромъ, благомъ, счастьемъ человѣка потворство чувственнымъ удовольствіямъ, наслажденіямъ, насколько это дозволяется благоразуміемъ.

Поэтому этическій принципъ кирениковъ — удовольствіе, наслажденіе, пріятное ощущеніе—кажется весьма отдаленнымъ отъ Сократова этическаго принципа, добра; онъ кажется даже противоположнымъ ему и вообще не-философскимъ, ибо, повидимому, въ немъ нѣтъ ничего всеобщаго. Но на самомъ дѣлѣ это не такъ. Киреники хотѣли ближе опредѣлить добро, и опредѣлили содержаніе добраго какъ пріятное, разумѣя однакоже подъ пріятнымъ также всеобщее, а не особенное, ибо они понимали его какъ удовольствіе, опредѣленное умомъ, благоразуміемъ, мудростью.

Когда принципомъ человѣческой дѣятельности поставляются тѣлесныя или даже душевныя удовольствія, наслажденія, то мы обыкновенно представляемъ себѣ, что человѣкъ, предаваясь имъ,

дѣлается ихъ рабомъ, теряетъ свою свободу и становится неразумнымъ, немыслящимъ существомъ. Но Аристиппъ не такъ понималъ это. Онъ всего болѣе уважалъ образованность ума, мудрость, ибо посредствомъ нея человѣкъ пріобрѣтаетъ свободу и уже какъ образованный, мудрый и свободный человѣкъ, слѣдовательно черезъ посредство ума, мышленія, онъ можетъ искать удовольствій, наслажденій. Такимъ образомъ принципъ удовольствія, наслажденія есть у Аристиппа принципъ образованнаго, мудраго человѣка, философа, а не принципъ всякаго человѣка безъ различія, ибо, по его мнѣнію, человѣкъ не знаетъ *непосредственно*, что̀ доставляетъ ему пріятное ощущеніе, а знаетъ это только посредствомъ ума, мышленія, или какъ разумное, мыслящее существо вообще, а слѣдовательно, какъ и свободное. Правда, что Аристиппъ признавалъ верховное добро, благо, счастье человѣка въ самой осязательной, общедоступной формѣ, въ той формѣ пріятныхъ ощущеній, чувствованій, въ которой принимало его большинство. Это самый осязательный, самый понятный для всѣхъ видъ счастья, съ которымъ человѣкъ знакомится съ самаго рожденія, между тѣмъ какъ физическое страданіе есть единственное несчастіе, которое всѣ способны понимать. Поэтому въ первыхъ, грубыхъ, необразованныхъ періодахъ исторіи общественной жизни люди горячо ищутъ чувственныхъ удовольствій, какъ единственно-истинныхъ элементовъ счастья; въ то же время они тщательно избѣгаютъ чувственныхъ неудовольствій, страданій, какъ единственно истинныхъ элементовъ несчастья. Правда, бываютъ примѣры, что даже въ эти времена тѣ или другіе индивиды и цѣлыя массы людей идутъ на встрѣчу опасности и смерти, возбужденные какою-либо сильною страстью. Но мы говоримъ здѣсь о человѣкѣ въ его обыкновенномъ, нормальномъ состояніи, когда онъ предоставленъ руководству своихъ естественныхъ нормальныхъ наклонностей.

Во всякомъ случаѣ этическій принципъ киреников неудовлетворителенъ. Очевидно, что ихъ этика сенсуалистическая; она коренилась въ томъ сенсуалистическомъ взглядѣ на человѣка со стороны софистовъ, будто его истинная природа есть чувственность; она не проистекала изъ всесторонняго, глубокаго Сократова *познай самого себя*, результатъ котораго состоялъ въ томъ открытіи, что истинная природа, сущность человѣка

есть мышленіе; этика кирениковъ вытекала изъ узкаго и поверхностнаго *познай самого себя* софистовъ, результатомъ котораго было то заключеніе, что чувственность есть истинная сущность, природа человѣка. А если чувственность есть истинная природа человѣка, то стремленіе къ чувственному наслажденію должно быть его истинною конечною цѣлью, и въ достиженіи чувственнаго наслажденія должно состоять истинное верховное добро, благо, счастье человѣка.

Единственное средство опровергнуть такую сенсуалистическую этику состоитъ въ опроверженіи того взгляда на человѣка, на которомъ она остановилась, или, другими словами, ея опроверженіе должно было основываться на томъ доказательствѣ, что истинная природа человѣка заключается не въ чувственности, а совсѣмъ въ другомъ — въ свободной дѣятельности ума, въ мышленіи. Но эту сторону Сократовой философіи киреники не поняли, а потому и упустили ее изъ виду, въ чемъ и заключается главная причина неудовлетворительности ихъ этики.

4. Мегарики.

Основателемъ односторонней сократической школы *мегариковъ* былъ Эвклидъ Мегарскій изъ города Мегары вблизи Аѳинъ, въ отличіе отъ позднѣйшаго знаменитаго александрійскаго математика Эвклида. Ближайшіе ученики и послѣдователи его были изъ того-же города Мегары, отчего и вся школа называется *мегарскою*.

Эвклидъ Мегарскій былъ непосредственнымъ ученикомъ Сократа, но прежде чѣмъ сдѣлаться его ученикомъ, онъ усвоилъ себѣ ученіе элейцевъ. Этимъ объясняется особенное вліяніе ученія элейцевъ на ученіе мегарской школы.

Философское ученіе мегариковъ составляетъ непосредственный переходъ отъ Сократа къ Платону и платоникамъ. Это видно преимущественно изъ діалектики мегариковъ; ибо эта діалектика приближаетъ Сократову діалектику къ Платоновой, хотя и не достигаетъ ея вполнѣ, такъ что съ одной стороны она сходится съ Платоновою діалектикою, а съ другой стороны расходится съ нею. Въ чемъ же мегарская діалектика сходится съ Платоновою діалектикой?

Верховнымъ принципомъ мегариковъ былъ Сократовъ принципъ — мысль субъекта какъ понятіе. Но мегарики развили этотъ принципъ съ помощью ученія элейцевъ такимъ образомъ:

Они признали ученіе элейцевъ о противоположности чувственнаго и умственнаго познаванія, отличивъ эти виды познаванія по ихъ содержанію или предмету. Чувства—утверждали они—предлагаютъ намъ только особенное и преходящее, измѣняющееся, а умомъ, мышленіемъ мы сознаемъ въ себѣ всеобщее, пребывающее, неизмѣнное. Въ этомъ отношеніи мегарики стояли на одной почвѣ съ Платономъ и платониками.

Сократъ нашелъ, что главное дѣло нашего мышленія состоитъ въ вырабатываніи всеобщихъ понятій, которыя суть сознаніе сущаго или истины; а потому,—заключили мегарики,—истинное, пребывающее, неизмѣнное бытіе принадлежитъ не чувственнымъ, единичнымъ вещамъ, а мыслимымъ, умственнымъ понятіямъ. Слѣдовательно, понятія суть нѣчто отличное отъ единичныхъ вещей, и потому они имѣютъ отдѣльное отъ нихъ бытіе, бытіе вѣчное, непреходящее. Поэтому, напримѣръ, человѣкъ вообще, какъ всеобщее понятіе, имѣетъ вѣчное, т.-е. непреходящее бытіе, отдѣльное отъ единичныхъ людей, имѣющихъ временное существованіе. Въ этомъ смыслѣ человѣкъ *былъ*,—говорили мегарики,—прежде нежели *явился* тотъ или другой человѣкъ какъ индивидъ. Это ученіе есть также общее мегарикамъ и Платону съ платониками.

Итакъ, понятіе у мегариковъ есть уже нѣчто подходящее къ тому, что Платонъ и платоники называютъ идеею, въ отличіе отъ понятія въ смыслѣ Сократовомъ. Сократово понятіе есть только субъективное сознаніе сущаго, какъ пониманіе, со стороны познающаго субъекта, сущности единичностей, особеннаго, добываемое чрезъ обобщеніе и объединеніе ихъ. Понятіе же у мегариковъ есть объективное самосущее, имѣющее отдѣльное бытіе отъ единичностей, и вмѣстѣ съ тѣмъ сознаваемое въ себѣ субъектомъ. Такъ какъ понятіе у мегариковъ подходитъ такимъ образомъ къ Платоновымъ идеямъ, то Платонъ обозначаетъ понятіе мегариковъ словомъ *идея*, и называетъ мегариковъ *друзьями идей*, т.-е. приверженцами ученія объ идеяхъ.

Однакоже мегарики и Платонъ съ платониками расходятся въ ученіи о понятіяхъ и идеяхъ.

Хотя мегарики и признавали понятія за самосущее, но всетаки они остановились еще на томъ, на чемъ остановился и Сократъ, въ томъ отношеніи, что у мегариковъ, какъ и у Сократа, понятія суть роды единичностей, ихъ обобщенія; слѣдовательно они добываются человѣческимъ мышленіемъ изъ единичностей, а потому обусловливаются мышленіемъ человѣческаго ума, зависятъ отъ этого мышленія. Платонъ же не остановился на такомъ воззрѣніи. Отъ понятій въ смыслѣ мегариковъ, какъ родовъ единичныхъ вещей, онъ возвысился до идей уже въ смыслѣ первообразовъ всякаго бытія и мышленія, такъ что его идеи не только возвышаются надъ условнымъ, преходящимъ, измѣняющимся бытіемъ единичныхъ вещей, явленій, будучи сами неизмѣнны, но сверхъ того у него идеи вовсе независимы отъ человѣческаго мышленія, а напротивъ обусловливаютъ его въ томъ смыслѣ, что все человѣческое мышленіе зависитъ отъ прирожденныхъ человѣку и потому имъ въ себѣ сознаваемыхъ идей, какъ первообразовъ всѣхъ единичныхъ вещей и явленій; единичныя вещи суть только болѣе или менѣе несовершенныя изображенія, копіи или осуществленія вѣчныхъ, пребывающихъ, неизмѣнныхъ идей; такъ что никакія единичныя вещи, явленія никогда не могутъ представить, осуществить всю идею въ ея полнотѣ.

Такое существенное отличіе понятія мегариковъ отъ Платоновыхъ идей находится въ связи съ тѣмъ, что мегарики примѣнили къ понятіямъ, какъ къ сущему, то̀, что̀ утверждали о своемъ сущемъ элейцы.

Мы видѣли, что, по ученію элейцевъ, сущее всеединое неподвижно и неограниченно. Мегарики взяли у нихъ эту мысль и приложили къ понятіямъ, какъ къ сущему, а потому утверждали, что понятіе, какъ сущее, всеедино, неподвижно и неограниченно, слѣдовательно — неопредѣляемо, чего не утверждалъ Платонъ объ идеяхъ.

Понятія,—утверждали мегарики,—суть сущее; сущее же есть всеединое, всеобщее; слѣдовательно множественное, особенное вовсе не есть сущее, а между тѣмъ они принимали какъ сущее не одно, а множество понятій, какъ Платонъ принималъ множество идей. Впрочемъ это не есть съ ихъ стороны самопротиворѣчіе. Утверждая, что сущее есть единое и все,

мегарики принимали, что это всеединое сущее можетъ быть обозначено многоразличнымъ образомъ и можетъ имѣть многоразличныя отношенія; вотъ понятія-то и суть эти многоразличныя означенія или отношенія всединаго сущаго; слѣдовательно, хотя есть множество понятій, но сущее все-таки всеедино, немножественно. Своему всеединому сущему, понятіямъ, какъ умозрительнымъ, мыслимымъ единицамъ, мегарики и противопоставили безконечное множество чувственныхъ единичныхъ вещей; слѣдовательно они принимали какъ бы два міра, совершенно отдѣльные другъ отъ друга: міръ понятій и міръ единичныхъ вещей, явленій, какъ это дѣлали и элейцы. И мегарики, какъ и элейцы, не нашли перехода отъ міра понятій къ міру явленій, отъ единаго къ множественному. Переходъ этотъ нашелъ Платонъ, который доказывалъ, что нельзя принимать ни множественности первоначальныхъ матеріальныхъ элементовъ, единичныхъ вещей безъ принятія лежащаго въ ихъ основаніи единаго (какъ принимали элейцы и мегарики), ни единаго безъ множественности (какъ принимали натурфилософы, матеріалисты).

Признавъ понятія всеединымъ сущимъ, мегарики признавали ихъ неподвижными, какъ элейцы признавали неподвижнымъ свое всеединое сущее. Поэтому у мегариковъ сущее, понятія не осуществляются въ единичныхъ вещахъ, явленіяхъ, а вслѣдствіе этого у нихъ и нѣтъ перехода отъ міра понятій къ міру единичныхъ вещей, явленій. Напротивъ, Платоновы идеи, это—самосущее, въ которомъ есть движеніе; онѣ, какъ первообразы, осуществляются въ единичныхъ вещахъ, какъ въ своихъ изображеніяхъ; а потому Платонъ находилъ переходъ отъ міра идей къ міру единичныхъ вещей и явленій.

Наконецъ, мегарики, признавъ понятія всеединымъ сущимъ, признали, что они неограничиваемы, т.-е. неопредѣляемы, ибо всеединое сущее у элейцевъ неограниченно. Поэтому мегарики утверждали, какъ утверждалъ и Антисѳенъ, что о человѣкѣ нельзя сказать ничего, кромѣ того, что онъ — человѣкъ; нельзя опредѣлить его личными понятіями, соединивъ ихъ воедино, ибо это значило бы, что единое есть множественное, а множественное есть единое, между тѣмъ какъ есть только всеединое сущее, а множественнаго нѣтъ. Поэтому понятія остались у мегариковъ неимѣющими никакого опредѣ-

леннаго содержанія, отвлеченными формами. Вотъ почему все ихъ философствованіе превратилось наконецъ въ діалектико-софистическую игру этими формами. Вотъ почему мегарскую школу прозвали школою по преимуществу эристическою, а самихъ мегариковъ — эристиками-діалектиками; впрочемъ последнее названіе придавалось не однимъ только мегарикамъ, но и всѣмъ другимъ философамъ, которые съ особенною любовью вдавались въ полемику противъ ходячихъ мнѣній и существующихъ философскихъ ученій.

Самъ Эвклидъ, основатель мегарской школы, былъ вмѣстѣ и основателемъ мегарской эристической діалектики. Такъ напримѣръ, чтобы доказать, что все чувственное не есть нѣчто сущее, реальное, субстанціальное, а только преходящее, мимолетное явленіе, онъ разлагалъ чувственное на его части, и показывалъ, что нѣтъ предѣла этому разложенію, что слѣдовательно въ чувственномъ нѣтъ ничего твердаго, остающагося, пребывающаго. Но у Эвклида эристическая діалектика есть еще по преимуществу только средство для оправданія его *положительнаго* ученія, слѣдовательно — съ положительнымъ содержаніемъ. У послѣдователей же его она стала чисто формальною, не имѣющею никакого положительнаго содержанія, отличающеюся только отрицательнымъ характеромъ, только желаніемъ выказать свое остроуміе, удовлетворить своему самолюбію, поставить на своемъ, опираясь на софизмы, лжеумозаключенія. Такова сущность діалектики мегариковъ вообще.

Скажемъ о сущности ихъ этики. Свой верховный принципъ, выработанный мегариками въ своей діалектикѣ, они приложили къ Сократову принципу этики, хотя оставили его вовсе неразвитымъ; такъ что мы вовсе не имѣемъ ничего отъ мегариковъ, изъ чего можно было построить систему ихъ этики, экономики и политики, какъ не имѣемъ ничего и для построенія ихъ физики.

Принципомъ этики было у Сократа добро, какъ самое высшее понятіе. Мегарики, согласно съ ученіемъ элейцевъ, приписали добру все, что̀ говорили элейцы о своемъ верховномъ принципѣ, о всеединомъ сущемъ; а именно, они утверждали: 1) есть только всеединое добро; 2) добро неподвижно, неизмѣняемо и само себѣ равно; 3) добро неопредѣляемо, такъ

что наши высочайшія понятія суть только различныя названія для одного и того же неопредѣляемаго добра,—говоримъ ли мы, напримѣръ, о божествѣ, или о знаніи, или объ умѣ, мы говоримъ все объ одномъ и томъ же, т.-е. о добрѣ; а потому если говорятъ о многихъ добродѣтеляхъ, то и это суть только различныя обозначенія, названія, для одного и того же понятія—добра. Только добро есть сущее, а все, что не есть добро, вовсе не есть сущее; слѣдовательно и зло не есть сущее, т.-е. не имѣетъ истиннаго бытія. Такъ односторонне опредѣлили мегарики добро, какъ всеединое сущее, и въ этомъ состоитъ вся сущность ихъ этики.

Множество упоминается именъ мегариковъ, но самымъ знаменитымъ изъ нихъ былъ *Стильпонъ*, жившій во времена Александра Великаго (336—323 г. до Р. Х.) и считавшійся замѣчательнымъ эристикомъ. Такъ онъ доказывалъ, что есть только всеобщее, т.-е. всеединое понятіе, а нѣтъ понятія особеннаго, т.-е. множественнаго, единичнаго; онъ доказывалъ это на слѣдующемъ примѣрѣ: кто говоритъ, что онъ человѣкъ, тотъ разумѣетъ—ни *тотъ*, ни *этотъ* единичный человѣкъ, а человѣкъ *вообще*: мы можемъ выразить только всеобщее, только умозрительное, только понятіе, ибо только оно *есть*; а не можемъ выразить особеннаго, единичнаго, чувственнаго, ибо его нѣтъ. Напримѣръ, на вопросъ: „кто тамъ?"—отвѣчаютъ:—„я". Это *я* есть всеобщее. Даже слова, которыми хотятъ выразить особенное:—этотъ, тотъ, здѣсь, тамъ—суть выраженія только всеобщаго. Для выраженія единичнаго предмета мы употребляемъ еще собственныя имена; но они суть только случайныя обозначенія, какъ бы замѣтки для памяти, а вовсе не выраженія сущаго, всеобщаго, субстанціальнаго. Подобнымъ образомъ Стильпонъ развивалъ, пояснялъ ученіе Эвклида въ діалектикѣ. Но въ этикѣ онъ уже отступилъ отъ него въ томъ отношеніи, что восполнилъ ее циническимъ ученіемъ и сталъ ближайшимъ предтечею стоической школы, основанной непосредственнымъ ученикомъ его—*Зенономъ-стоикомъ*. Такъ относительно этическихъ принциповъ Стильпона мы знаемъ только, что высочайшимъ добромъ онъ считалъ апатію въ смыслѣ безстрастнаго безчувствія, равнодушія ко всякому злу, страданію, потому что ничего не существуетъ кромѣ добра; мы знаемъ,

что онъ требовалъ отъ мудреца такого самодовлѣнія, чтобы онъ не нуждался для своего счастья даже въ друзьяхъ, потому что добро едино, а слѣдовательно оно вполнѣ самодовлѣюще.

Разсматривая философское ученіе мегариковъ съ точки зрѣнія положительной науки, мы находимъ:

1. Верховный принципъ ихъ несостоятеленъ, ибо онъ составился изъ соединенія двухъ несостоятельныхъ верховныхъ принциповъ—Сократова и элейцевъ; а потому несостоятельны и всѣ выводы мегариковъ изъ этого верховнаго принципа. Но мегарики обратили первые вниманіе: а) на то, что истина есть согласіе нашей мысли съ предметомъ, хотя они и не выразили этого съ тою надлежащею ясностью, съ какою выражаетъ это нынѣ положительная наука, ибо они ограничились только тѣмъ, что признали субъективность и объективность своихъ понятій; б) на тѣсную связь между нашимъ мышленіемъ и его выраженіемъ въ словѣ или рѣчи, на чемъ основана и та тѣсная связь, какую находитъ и современная положительная наука между философіею и филологіею.

2. Этическій принципъ мегариковъ—добро, опредѣленное ими какъ всеединое сущее—также несостоятеленъ; ибо положительная наука, основываясь только на фактахъ, не можетъ не признать за фактъ, а слѣдовательно за сущее, и зла, какъ и добра. Но на основаніи также фактовъ и положительная наука утверждаетъ, что человѣчество развивается; что это развитіе состоитъ въ развитіи сознанія сущности, природы человѣка, человѣчности, гуманности; что люди все болѣе и болѣе сознаютъ, что человѣчное, гуманное и есть нравственное добро; а это значитъ, что съ развитіемъ человѣчества развивается и нравственное добро, передъ которымъ поэтому все болѣе и болѣе исчезаетъ безчеловѣчное, негуманное или нравственное зло. Въ этомъ смыслѣ и положительная наука можетъ повторить русскую пословицу: „все минется, одна правда остается“.

Разсматривая философское ученіе мегариковъ съ метафизической точки зрѣнія, находимъ:

1. Верховный принципъ мегариковъ—*понятія*—самый умозрительный изъ всѣхъ верховныхъ принциповъ одностороннихъ сократиковъ; слѣдовательно онъ возвышается надъ ними. Но

этотъ ихъ принципъ еще неудовлетворителенъ, ибо понятія у мегариковъ еще не вполнѣ умозрительны, потому что они суть результаты только обобщенія, отвлеченія отъ единичностей, слѣдовательно они абстрактны, а не чисто умозрительны.

2. Неудовлетворителенъ и принципъ мегарской этики. Отличительная сущность ея состояла въ томъ, что она поставила добро какъ всеобщее и притомъ какъ всеединое сущее во всемъ; такъ что все, что̀ есть сущее, реальное, есть доброе. Напротивъ, зло есть несущее, есть чистое отрицаніе сущаго. Это признаютъ и метафизики, именно Гегель, говоря, напримѣръ, что только право положительно, реально, а неправо есть только его отрицаніе, которое поэтому должно быть также отрицаемо, какъ нереальное. Но доброе, какъ всеобщее, не опредѣлено у мегариковъ ничѣмъ особеннымъ. Слѣдовательно и мегарики односторонне взглянули на Сократово понятіе о добрѣ, какъ на нѣчто формальное, не опредѣливъ его особеннаго содержанія; а потому и мегарики суть также односторонніе сократики. Однакоже и такое поясненіе добра со стороны мегариковъ имѣетъ важное значеніе для этики, потому что если доброе есть истинное, всеединое сущее бытіе, то отсюда слѣдуетъ, что человѣкъ, дѣлая все для своего истиннаго бытія, для своей истинной сущности, природы, какъ существа мыслящаго, разумнаго, тѣмъ самымъ споспѣшествуетъ своему истинному добру, и что поэтому онъ достигаетъ того, что̀ есть его истинное верховное благо, счастье, именно въ той самой мѣрѣ, въ какой онъ достигаетъ того, что̀ есть его истинное бытіе, его истинная сущность, природа, какъ мыслящаго, разумнаго существа.

Такова сущность всѣхъ философскихъ ученій одностороннихъ сократиковъ. Общее всѣмъ имъ состоитъ въ этой односторонности, именно вслѣдствіе одностороннаго пониманія съ ихъ стороны ученія своего учителя Сократа и вслѣдствіе одностороннаго восполненія его нѣкоторыми только изъ ученій прочихъ философовъ, именно ученіемъ софистовъ и элейцевъ. Для дальнѣйшаго развитія философіи необходимо было явиться такому сократику, который вполнѣ выразумѣлъ бы сущность

Сократова ученія, всесторонне восполнилъ бы его всѣми ученіями предшествовавшихъ ему философовъ и, наконецъ, развилъ бы это ученіе съ полною самостоятельностью, своеобразностью. Таковъ былъ Платонъ, съ котораго слѣдуетъ поэтому начать новый, четвертый отдѣлъ.

ОТДѢЛЪ ЧЕТВЕРТЫЙ: ПЛАТОНЪ.

I. О Платонѣ вообще.

Платонъ былъ родомъ аѳинянинъ. Онъ родился около 429 г., а умеръ около 347 г. до Р. Х. Онъ основалъ особую преемственную философскую школу, которая была прозвана *академіею*, по имени одной изъ загородныхъ аѳинскихъ гимназій, названной такъ въ честь *Академиса*, современника аѳинскаго царя Тезея. Этому герою-полубогу принадлежало все то мѣсто, гдѣ послѣ была построена гимназія, возлѣ которой былъ садъ. Вотъ въ этой-то гимназіи и училъ сперва Платонъ; но потомъ онъ пріобрѣлъ находящійся около нея садъ, поселился въ немъ и сталъ учить, собирая вокругъ себя множество учениковъ. Отъ этого ученики и вообще всѣ послѣдователи Платона назывались *академиками*, а основанная Платономъ философская школа *академіею*. Для изученія философіи Платона съ платониками, т.-е. его ближайшими учениками и послѣдователями, главнымъ источникомъ служатъ сохранившіяся и дошедшія до насъ сочиненія, извѣстныя подъ именемъ сочиненій Платона и написанныя въ драматической формѣ, въ формѣ разговоровъ между двумя и болѣе лицами, гдѣ Сократъ обыкновенно является главнымъ дѣйствующимъ лицомъ, но такъ что въ уста его Платонъ влагаетъ собственныя свои мысли. Всѣхъ разговоровъ въ полныхъ собраніяхъ сочиненій Платона *сорокъ два*; кромѣ того въ такихъ собраніяхъ помѣщаются еще такъ-называемыя *опредѣленія*, числомъ *сто-восемьдесятъ-пять*, т.-е. критическія объясненія разныхъ понятій. Впрочемъ эти опредѣленія составлены, по общему признанію, не самимъ Платономъ, а нѣкоторыми изъ платониковъ; но вообще „опредѣленія" не представ-

ляютъ особой важности какъ источникъ для изученія Платоновой философіи. Наконецъ, въ полныхъ собраніяхъ сочиненій Платона помѣщаются еще письма, числомъ *тринадцать*. Изъ нихъ только одно письмо не Платоново, а принадлежитъ Діону, тому самому, который свергнулъ съ престола Сиракузскаго тирана Діонисія Младшаго. Подлинность остальныхъ двѣнадцати писемъ, будто бы писанныхъ Платономъ къ разнымъ лицамъ, теперь сильно заподозрѣна, но они и не важны какъ источникъ для изученія философіи Платона и платониковъ. Главнымъ источникомъ остаются разговоры. Полное изданіе ихъ, вмѣстѣ съ опредѣленіями и письмами, въ греческомъ оригиналѣ, изданіе стереотипное и потому удобоисправляемое и вмѣстѣ дешевое, это — Лейпцигское изданіе Таухница (*Tauchnitz*, „Platonis opera“, 8 томовъ). Новѣйшій лучшій переводъ съ греческаго текста принадлежитъ Шлейермахеру, бывшему профессору Берлинскаго университета, знаменитому нѣмецкому философу и теологу (*Schleiermacher*, Platon's Werke, Berlin, 1817—1828, 6 томовъ); изданіе это не совсѣмъ окончено. Переводъ замѣчателенъ: онъ наиболѣе точный, наиболѣе приближается къ подлиннику, но за то и не вездѣ ясенъ. Примѣчанія къ этому переводу болѣе филологическія, нежели философскія, или, вѣрнѣе, критическія, въ смыслѣ критико-филологическихъ. Другой переводъ Іеронима Миллера и Карла Штейхарта („Platon's sämmtliche Werke“, übersetzt von Hieronymus *Müller* und Karl *Steichardt*, 8 томовъ) изданъ въ Лейпцигѣ, между 1850 и 1856 годами. Этотъ переводъ отличается ясностью; особенно замѣчательны введенія къ каждому разговору; они такъ объясняютъ самые разговоры, что въ самомъ дѣлѣ могутъ быть читаемы и безъ особеннаго спеціальнаго философскаго подготовленія, хотя при этомъ надо быть и осторожнымъ, ибо не вездѣ введенія представляютъ содержаніе разговоровъ такимъ, какъ оно есть въ дѣйствительности. На французскій языкъ сочиненія Платона переведены Кузеномъ, Шове и Сэссе (*Cousin*, *Chauvet*, *Saissett*, „Oeuvres complètes de Platon“ 13 volumes. Paris, 1822 — 1840). Здѣсь также есть подстрочныя примѣчанія; есть и введенія къ каждому разговору, ограничивающіяся только краткимъ изложеніемъ его содержанія; но самъ переводъ слишкомъ воленъ и во многихъ

отношеніяхъ неточенъ, хотя и отличается ясностью. На русскій языкъ сочиненія Платона переведены покойнымъ профессоромъ Петербургской Духовной академіи Карповымъ (*Карповъ*, „Сочиненія Платона", 4 тома, 1863 г.), также со введеніемъ и подстрочными примѣчаніями. Переводъ отличается достаточною ясностью, но, къ сожалѣнію, не оконченъ: переведено только двадцать-четыре разговора. Упомянувъ объ этихъ сочиненіяхъ, какъ о главныхъ источникахъ для изученія философскаго ученія Платона и платониковъ, слѣдуетъ сказать, что Платонъ излагалъ свое философское ученіе и изустно, въ формѣ бесѣдъ, и въ лекціяхъ; объ этомъ мы знаемъ отъ Аристотеля, который называетъ эти устныя бесѣды и лекціи неписанными ученіями Платона. Но изъ этихъ устныхъ бесѣдъ и лекцій до насъ дошло лишь немного мыслей, приводимыхъ Аристотелемъ, да и то не слово въ слово, а только въ общемъ ихъ смыслѣ, именно съ критическою цѣлью; притомъ Аристотель приводитъ ихъ подъ именемъ мыслей не только Платона, но и платониковъ. Хотя эти лекціи и устныя бесѣды не дошли до насъ вполнѣ, однакоже эта потеря не можетъ быть для насъ значительной, судя по тому, что Аристотель, при критикѣ ученія Платона объ идеяхъ, обращаетъ вниманіе только на Платоновы сочиненія, а не на устныя бесѣды и лекціи. По поводу изученія Платоновой философіи изъ такого главнаго источника, какъ разговоры, уже нѣкоторые древнѣйшіе и особенно новые ученые поставили себѣ два вопроса, которые и старались рѣшить: 1) всѣ ли разговоры, носящіе имя *Платоновыхъ*, принадлежатъ ему? Рѣшили, что не всѣ. Но если не всѣ, то спрашивается: какіе именно Платоновы, какіе нѣтъ? 2) Въ какомъ хронологическомъ порядкѣ появлялись Платоновы разговоры одинъ за другимъ? Результаты рѣшенія этихъ вопросовъ были различны и во многихъ отношеніяхъ даже противоположны, вообще—неудовлетворительны. Различіе и даже противоположность результатовъ, съ одной стороны, и неудовлетворительность ихъ, съ другой стороны, весьма естественны, ибо нѣтъ такихъ данныхъ, на которыхъ современная положительная наука могла-бы построить твердое рѣшеніе. Не имѣя же твердыхъ основъ для рѣшенія, мы по-неволѣ должны отказаться отъ рѣшенія этихъ вопросовъ. Впрочемъ для нашей цѣли и съ нашей точки зрѣнія нѣтъ

непремѣнной необходимости въ рѣшеніи поставленныхъ выше двухъ вопросовъ. Касательно перваго вопроса—потому что наша цѣль по преимуществу спеціальная: изложить философское ученіе Платона и платониковъ *о правѣ*. Если же при этомъ мы будемъ обращать вниманіе и на обще-философское ученіе Платона и платониковъ, то лишь съ тѣмъ, чтобы найти общія философскія основы для спеціальнаго изученія философіи права; а для этой цѣли вовсе не надобно вдаваться въ изслѣдованія, которыя повели бы къ рѣшенію этого вопроса. Къ тому же этого не требуетъ и наша особенная точка зрѣнія, а именно: мы не хотимъ разъединять ученія Платона отъ ученія тѣхъ платониковъ, которые были непосредственными его учениками; напротивъ, мы намѣрены разсматривать ихъ въ соединеніи; а если такъ, то въ такомъ случаѣ мы не имѣемъ особенной надобности вдаваться въ изысканіе, какіе изъ разговоровъ собственно Платоновы, и какіе принадлежатъ платоникамъ. На это мы имѣемъ полное право: всѣ критики согласны въ томъ, что если тотъ или другой разговоръ принадлежитъ не лично Платону, то все-таки эти разговоры не чужды Платону по характеру, сущности ихъ ученія, или по крайней мѣрѣ потому, что они относятся ко времени Платона, когда господствующею философіею была Платонова философія. Что касается второго вопроса—въ какомъ хронологическомъ порядкѣ появлялись одинъ за другимъ Платоновы разговоры,—то для рѣшенія его мы имѣемъ мало данныхъ; только о нѣкоторыхъ, именно важнѣйшихъ для насъ, разговорахъ мы знаемъ, что они—позднѣйшіе; таковы разговоры: „Государство“ и „Законы“. Объ остальныхъ разговорахъ мы не можемъ сказать ничего несомнѣннаго. Этимъ объясняется разнорѣчіе и даже противорѣчіе между тѣми новѣйшими учеными, которые старались установить хронологическую связь между разговорами; поэтому разрѣшеніемъ и этого вопроса (второго), за неимѣніемъ данныхъ, мы заниматься не будемъ, и главнымъ образомъ потому, что намъ нѣтъ въ этомъ нужды съ нашей точки зрѣнія и для нашей спеціальности: для нашей спеціальности—потому, что и безъ разрѣшенія этого вопроса мы найдемъ все намъ нужное въ ученіи Платона о правѣ; съ нашей точки зрѣнія—потому, что хронологическая послѣдовательность сочиненій не

только одного философа, но и многихъ философовъ, при избранной нами методѣ, кажется вопросомъ слишкомъ второстепеннымъ. Первостепеннымъ мы считаемъ вопросъ о постепенномъ историко-генетическомъ развитіи философіи, а вовсе не о хронологіи; этой точки зрѣнія мы и держались до сихъ поръ. При изложеніи Платонова ученія мы должны держаться также этого историко-генетическаго развитія; но мы будемъ держаться его только для нашего спеціальнаго предмета, философіи права, а для общихъ основъ философіи будемъ держаться систематическаго порядка. Поэтому мы намѣрены изложить общія философскія основы въ началѣ Платоновой философіи, а затѣмъ изложимъ существенное содержаніе тѣхъ разговоровъ, которые преимущественно относятся къ нашему предмету. Но прежде я считаю необходимымъ сказать и о томъ порядкѣ, въ какомъ слѣдовало бы разсматривать разговоры такъ, чтобы они были размѣщены въ порядкѣ генетическаго развитія философіи Платона. Въ этомъ отношеніи можно слѣдовать порядку, приведенному Штейхартомъ и Миллеромъ, и раздѣлить всѣ разговоры на пять группъ: 1) разговоры сократическіе, обличительные, написанные въ сущности согласно съ ученіемъ Сократа и съ его діалектикою; они могутъ быть названы обличительными, потому что показываютъ несостоятельность ходячихъ взглядовъ и другихъ ученій; 2) разговоры переходные отъ сократическихъ къ діалектическимъ; 3) разговоры діалектическіе, въ духѣ своеобразной Платоновой діалектики; 4) разговоры законченные, въ которыхъ діалектика Платона доходитъ до высшей степени совершенства въ формальномъ и матеріальномъ отношеніяхъ; 5) разговоры платоническіе, т.-е. принадлежащіе если не самому Платону, то платоникамъ. Къ *первой* группѣ относятся слѣдующіе восемь разговоровъ: Іонъ, Гиппій Большой, Гиппій Малый, Алкивіадъ 1-й, Лизисъ, Хармидъ, Лахесъ и Протагоръ; ко *второй* группѣ относятся слѣдующіе семь разговоровъ: Эвѳидемъ, Менонъ, Эвфифронъ, Апологія Сократа, Критонъ, Горгій и Кратилъ; къ *третьей* группѣ относятся четыре разговора: Парменидъ, Ѳеететъ, Софистъ, Политикъ; къ *четвертой* группѣ относятся восемь разговоровъ: Федръ, Застольный пиръ, Федонъ, Филебъ, Государство, Тимей, Критій и Законы; къ *пятой* группѣ относятся остальные пятнадцать разговоровъ: Алкивіадъ 2-й,

Менексенъ, Θеагъ, Соперники, Эриксій, Клитофонъ, Гиппархъ, Миносъ, Аксіохъ, Эпиномисъ, О праведномъ, О добродѣтели, Демодокъ, Сизифъ и Тимей Локрійскій.

II. Систематическое изложеніе философскаго ученія Платона.

Изложеніе сущности Платоновой философіи вообще, какъ основы для философіи права, мы должны начать съ того, съ чего до сихъ поръ всегда начинали изложеніе ученій философовъ, а именно съ общаго для всей Платоновой философіи верховнаго принципа. Мы видѣли, что Сократъ поставилъ верховнымъ принципомъ умъ человѣка вообще, какъ разумнаго, мыслящаго существа, слѣдовательно умъ субъективный съ его всеобщими понятіями, также субъективными. Платонъ же возвелъ этотъ субъективный умъ въ умъ абсолютный, присущій міру, какъ душа міра, и вмѣстѣ съ тѣмъ возвелъ Сократовы субъективныя всеобщія понятія въ абсолютныя міровыя идеи, присущія абсолютному міровому уму. Такимъ образомъ верховный принципъ Платона составляютъ именно эти идеи въ значеніи чистыхъ умозрительныхъ понятій ума человѣка, какъ разумнаго, мыслящаго существа, какъ познающаго субъекта, и въ этомъ смыслѣ субъективныя, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, въ значеніи самосущихъ, слѣдовательно объективныхъ родовъ единичностей, субстанцій, сущности вещей, умозрительныхъ единицъ и живыхъ, дѣятельныхъ силъ. Чтобы взойти къ такому верховному принципу, Платонъ долженъ былъ положить для него новыя основы; а чтобы положить эти новыя основы, онъ долженъ былъ разрушить прежнія основы, заключавшіяся въ ходячихъ въ обществѣ обыкновенныхъ воззрѣніяхъ и ученіяхъ софистовъ, окончательно разрушивъ, опровергнувъ въ нихъ все тò, чтò началъ разрушать, опровергать уже его учитель Сократъ. Въ этомъ состоитъ отрицательная или критическая сторона Платоновой философіи. Эта сторона имѣетъ такое важное значеніе въ его философіи, что Льюисъ и два другіе англійскіе мыслителя, гораздо болѣе знаменитые, но по своему направленію также позитивисты, какъ и Льюисъ, обратили вниманіе преимущественно на эту

отрицательную сторону Платоновой философіи. Это — *Гроте*, авторъ знаменитой „Исторіи Греціи“, въ своемъ сочиненіи: „Платонъ и его товарищи“ (*Grote*, „Plato and the other companions of Socrates“; 3 т., Лондонъ, 1864 г.) и затѣмъ Джонъ Стюартъ Милль въ статьѣ о Платонѣ, помѣщенной въ „Эдинбургскомъ Обозрѣніи“ за апрѣль 1866.

Гротъ видитъ въ Платонѣ не столько догматическаго, положительнаго, сколько собственно критическаго мыслителя, и превозноситъ неподражаемый критическій талантъ Платона, выказанный имъ въ методической борьбѣ его противъ ходячихъ въ обществѣ предразсудковъ и противъ философскихъ ученій, особенно софистовъ; такъ что, по мнѣнію Гроте, главное, существенное содержаніе Платоновыхъ разговоровъ есть отрицательное, критическое, а вовсе не догматическое, положительное. Милль въ этомъ отношеніи вполнѣ слѣдуетъ воззрѣнію Гроте, но идетъ гораздо дальше него. Онъ говоритъ, что критика у Платона преобладаетъ такъ сильно, что она ведетъ его уже прямо на путь скептицизма. Слѣдуетъ отдать справедливость этимъ мыслителямъ за то, что они первые обратили вниманіе на важное значеніе отрицательной, критической стороны философскаго ученія Платона, ибо до сихъ поръ всѣ излагатели Платоновой философіи пренебрегали этою стороною. Но какъ прежде при этомъ впадали въ одностороннее преувеличеніе, обращая вниманіе только на положительную сторону Платоновой философіи, такъ Льюисъ, Гроте и Милль впали въ одностороннее преувеличеніе съ другой стороны, утверждая, что главная, существенная сторона Платоновой философіи есть отрицательная, критическая; поэтому 1-го января 1868 г. въ журналѣ „Revue de deux mondes“ противъ нихъ появилась статья французскаго академика Ремюза (*Charles Remusat*). Ремюза обращаетъ особенное вниманіе на ученіе Платона объ идеяхъ; объясняя ихъ довольно произвольно, онъ доказываетъ важное значеніе Платоновой философіи не только со стороны отрицательной, критической, но и съ положительной стороны, находя преувеличенными мнѣнія Льюиса, Гроте и Милля.

Вотъ почему мы должны прежде всего обратить наше вниманіе на отрицательную критическую сторону Платоновой философіи; но, чтобы положить основы для философіи права,

намъ не нужно показывать, что Платонъ отнесся критически ко всѣмъ ходячимъ воззрѣніямъ и ученіямъ, а довольно показать, что онъ отнесся критически къ ихъ основѣ, т.-е. къ основѣ, общей для всей философіи, къ ихъ взгляду на знаніе съ его содержаніемъ, истиною, къ основѣ теоретическихъ воззрѣній, а съ другой стороны, къ ихъ особенной основѣ, основѣ для этики, для разсматриванія практической человѣческой дѣятельности,—ибо эти двѣ основы суть главныя основы Платоновой философіи вообще. Покажемъ сперва отрицательное отношеніе Платона къ основѣ теоретическихъ и практическихъ ходячихъ въ обществѣ воззрѣній, а потомъ—къ софистическому ученію, также теоретическому и практическому. Когда мы покажемъ, какъ онъ разрушилъ эти ходячія воззрѣнія и софистическое ученіе, тогда можно будетъ показать и то, какія новыя основы поставилъ онъ для своей философіи.

Отрицательное отношеніе Платона къ ходячимъ воззрѣніямъ, именно къ теоретическимъ воззрѣніямъ, къ воззрѣніямъ на сущность знанія съ его содержаніемъ, истиною. До Платона господствовало такое мнѣніе, что истинное знаніе состоитъ частью въ чувственныхъ воспріятіяхъ, частью въ вѣрномъ представленіи, а потому въ обществѣ думали, что въ нихъ-то (т.-е. въ чувственныхъ воспріятіяхъ и въ вѣрномъ представленіи) и заключается истина, ибо истина есть содержаніе истиннаго знанія. Платонъ въ своемъ разговорѣ „Θэететъ" доказалъ, что знаніе не есть ни чувственное воспріятіе, ни вѣрное представленіе, и что истина заключается не въ чувственномъ воспріятіи и не въ вѣрномъ представленіи, а только въ научномъ, истинномъ знаніи.

Чувственное воспріятіе не есть истинное знаніе, и въ немъ не заключается истина, потому что вслѣдствіе чувственнаго воспріятія предметы кажутся человѣку только такими, какими они ему являются, показываются; чувственное воспріятіе есть только фантазія въ смыслѣ греческомъ, т.-е. ощущеніе, испытываемое индивидомъ при чувственномъ воспріятіи кажущихся явленій. Еслибы истинное, научное знаніе состояло въ чувственномъ воспріятіи, то отсюда слѣдовало бы, что для каждаго индивида истина тѡ, чтѡ ему кажется истиннымъ; въ этомъ, какъ извѣстно, и состоитъ основное положеніе софистовъ. Пла-

тонъ же опровергъ ихъ ученіе, а слѣдовательно онъ опровергъ и то положеніе, будто чувственное воспріятіе человѣка есть истинное знаніе. Но, съ другой стороны, и вѣрное представленіе также не есть еще истинное знаніе, и вотъ почему: конечно, и знаніе, какъ и вѣрное представленіе, должно искать въ мышленіи субъекта, въ дѣятельности ума познающаго субъекта, въ его мысляхъ; но дѣло въ томъ, что вѣрное представленіе не содержитъ въ себѣ того, что̀ необходимо содержитъ сознаніе истины. Еслибы всякое представленіе было истиннымъ знаніемъ, то ложное представленіе не было бы возможно и вотъ почему:

1. Ложное представленіе не можетъ имѣть своимъ содержаніемъ ни того, что̀ мы уже знаемъ, ни того, чего мы еще не знаемъ. Въ самомъ дѣлѣ, если мы представляемъ себѣ то же самое, что̀ мы уже знаемъ, то это представленіе не есть представленіе, а есть знаніе. Если же мы представляемъ себѣ то̀, чего еще не знаемъ, то это представленіе вовсе не есть знаніе, ни ложное, ни вѣрное.

2. Если подъ ложнымъ представленіемъ мы будемъ разумѣть такое, которому не соотвѣтствуетъ ни одинъ предметъ, то это представленіе есть представленіе о несущемъ, о ничемъ. Но такое представленіе невозможно, ибо всякое представленіе есть представленіе о чемъ-нибудь, слѣдовательно о сущемъ.

3. Если подъ ложнымъ представленіемъ мы будемъ разумѣть такое сбивчивое, смѣшанное представленіе, въ которомъ смѣшаны разныя представленія, и вѣрныя, и невѣрныя, то такое представленіе также невозможно; оно противно сущности представленія, ибо невозможно, чтобы мы смѣшивали то̀, что̀ мы знаемъ, съ тѣмъ, что̀ мы также знаемъ (тогда не будетъ смѣшенія) или съ тѣмъ, чего мы не знаемъ (тогда не будетъ представленія). Словомъ, Платонъ доказываетъ, что знаніе и вѣрное представленіе не могутъ быть тождественны между собою, ибо вѣрное представленіе не исключаетъ возможности представленія ложнаго, противнаго ему; между тѣмъ какъ знаніе исключаетъ возможность своей противоположности, незнанія; какъ же могутъ они быть тождественны? Другими словами, представленія могутъ быть и ложныя, и вѣрныя; знаніе же можетъ быть только одно, истинное. Таковы доказательства

Платона противъ тождества вѣрнаго представленія и знанія, взятыя изъ самой сущности ихъ. Но кромѣ того — говоритъ Платонъ — и самый опытъ показываетъ, что знаніе и вѣрное представленіе не тождественны, различны. Въ самомъ дѣлѣ, знаніе можетъ быть достигнуто и достигается посредствомъ изученія, т.-е. посредствомъ приведенія основаній, научныхъ доводовъ на что-либо. Вѣрное же представленіе часто возбуждается въ насъ простымъ убѣжденіемъ, словами, рѣчью, особенно ораторскою, могущими убѣдить насъ, несмотря на то, что при этомъ не приводится научныхъ доводовъ. Итакъ знаніе не можетъ быть отнесено къ одной области съ вѣрнымъ представленіемъ, а должно быть отнесено къ отдѣльной области, къ области научнаго мышленія, опирающагося на научныя основанія, доводы; словомъ, знаніе должно быть отнесено къ области науки, философіи, между тѣмъ какъ вѣрное представленіе не относится къ этой области. Но нельзя опредѣлить знанія и такимъ образомъ, что оно есть вѣрное представленіе, соединенное съ именемъ, названіемъ представляющагося предмета, или съ его объясненіемъ, поясненіемъ, т.-е. съ перечисленіемъ составныхъ его частей, или же посредствомъ сравненія его съ близкими предметами. Въ этомъ полагалъ знаніе Антисѳенъ; но онъ не называлъ этого знанія даже вѣрнымъ представленіемъ, а лишь единичнымъ понятіемъ. Онъ говорилъ, что простые предметы не могутъ быть опредѣлены иначе, какъ только именемъ предмета; но развѣ это есть знаніе? развѣ прибавленіемъ къ предмету его названія приводятся научные доводы? Антисѳенъ говорилъ, что сложные предметы поясняются перечисленіемъ ихъ составныхъ частей. Но развѣ это — знаніе? Это только вѣрное представленіе. Вотъ Платонъ и возражалъ противъ такого взгляда Антисѳена и вообще циниковъ на знаніе, какъ тождественное съ вѣрнымъ представленіемъ, соединеннымъ съ именемъ, поясненіемъ предмета. Платонъ говоритъ: что бы ни разумѣли мы подъ словами: имя, поясненіе, во всякомъ случаѣ имя, поясненіе исходитъ не изъ истиннаго знанія, а изъ вѣрнаго представленія; все-таки вѣрное представленіе не будетъ знаніемъ; оно становится знаніемъ чрезъ присоединеніе къ нему причинъ, научныхъ основъ, доводовъ, какъ необходимости даннаго понятія. Словомъ, тогда только есть

знаніе въ истинномъ смыслѣ, когда можно привести причины, которыя убѣждаютъ насъ, что не можетъ быть иначе, какъ такъ именно, какъ мы себѣ представляемъ. Итакъ знаніе отличается отъ вѣрнаго представленія тѣмъ, что представленію недостаетъ уразумѣнія причинъ, а потому если представленіе и будетъ даже вѣрнымъ, то оно все-таки не есть прочное, не есть такое, которое не можетъ измѣниться. Только знаніе, восполненное тѣмъ, чего недостаетъ вѣрному представленію (уразумѣніемъ причинъ), есть прочное, неизмѣнное достояніе наше, какъ обладаніе истиною. Въ самомъ дѣлѣ, когда мы не знаемъ причины, то наше представленіе можетъ быть измѣнено; а когда мы знаемъ причины, то измѣненія быть не можетъ; чтобы произошло это измѣненіе, надо измѣнить и причины. Этимъ же самымъ признакомъ отличаетъ Платонъ истинное искусство, науку, философію отъ простой эмпиріи, навыка, тѣмъ, что наука имѣетъ своимъ основаніемъ уразумѣніе причинъ, а въ эмпиріи этого нѣтъ. Сводя въ единство показанныя различія между знаніемъ и вѣрнымъ представленіемъ, Платонъ выражается такъ: знаніе возникаетъ посредствомъ ученія, науки, философіи, а вѣрное представленіе—посредствомъ убѣжденія словомъ, рѣчью, краснорѣчіемъ. Съ знаніемъ всегда соединяется уразумѣніе истинныхъ причинъ, а представленію недостаетъ этого. Знаніе не можетъ быть поколеблено словомъ, рѣчью, а вѣрное представленіе можетъ быть поколеблено. Всѣ люди могутъ имѣть болѣе или менѣе вѣрное представленіе; знанію же въ истинномъ смыслѣ причастны одни боги, а родъ человѣческій имѣетъ въ немъ самое малое участіе. Это значитъ, что знаніе есть свойство абсолюта, абсолютнаго міроваго ума; ему присуще знаніе, ему присущи идеи, а не уму субъективному. Только объективная мысль, идея содержитъ въ себѣ истину, а не мысль субъективная, не представленіе, которое можетъ быть и вѣрное, и ложное; ибо даже тò, чтò Сократъ называетъ всеобщимъ понятіемъ, какъ субъективнымъ, Платонъ низводитъ на степень вѣрнаго представленія, а не знанія. Разсмотримъ теперь отношеніе между вѣрнымъ представленіемъ и знаніемъ съ объективной стороны, т.-е. отношеніе ихъ самихъ по себѣ. Разсматривая различіе между знаніемъ и вѣрнымъ представленіемъ

съ объективной стороны, т.-е. по различію ихъ объектовъ, помимо субъектовъ, Платонъ доказываетъ въ разговорахъ „Политикъ“ и „Государство“ второстепенную важность вѣрнаго представленія и первостепенную важность знанія тѣмъ, что знаніе имѣетъ своимъ объектомъ, содержаніемъ абсолютно сущее, какъ самосущее; а вѣрное представленіе имѣетъ своимъ объектомъ, содержаніемъ нѣчто среднее между сущимъ и несущимъ; поэтому и само вѣрное представленіе можетъ быть только чѣмъ-то среднимъ между знаніемъ и незнаніемъ. Въ самомъ дѣлѣ, содержаніе знанія есть идеи, а содержаніе представленія есть то̀, какъ идеи, первообразы выразились, отпечатались въ видимыхъ, чувственныхъ предметахъ, которые не суть уже чисто сущее, но и не суть несущее, а отчасти сущее —поскольку идеи выразились въ чувственныхъ предметахъ — и отчасти несущее — поскольку онѣ не выразились. На этомъ основаніи Платонъ и относитъ область всего видимаго, чувственнаго, преходящаго, измѣняющагося къ области представленія, а область невидимаго, нечувственнаго, умозрительнаго, сущаго пребывающаго, неизмѣняющагося—къ области знанія, философіи, науки. Таково отрицательное отношеніе Платона къ ходячимъ теоретическимъ воззрѣніямъ на знаніе.

Отрицательное отношеніе Платона къ практическимъ ходячимъ воззрѣніямъ на добродѣтель. Какъ въ теоретической области Платонъ отличаетъ вѣрное представленіе отъ знанія, такъ и въ практической области онъ отличаетъ обычную добродѣтель, народную, какъ не-философскую, отъ философской, истинной. Отношеніе между ними онъ разсматриваетъ съ двухъ сторонъ: съ формальной и матеріальной.

Въ формальномъ отношеніи онъ признаетъ обычную добродѣтель недостаточною. Въ самомъ дѣлѣ, вмѣсто того, чтобы руководствоваться знаніемъ, основываться на немъ, какъ основывается философская добродѣтель, обычная добродѣтель руководится представленіемъ, основывается на немъ, а не на знаніи. Это видно изъ того, что обладаніе обычною добродѣтелью не сопряжено со способностью учить ей другихъ, между тѣмъ какъ знанію можно учить другихъ, ибо можно привести причины. Поэтому обычная добродѣтель есть дѣло простой, безсознательной привычки, между тѣмъ какъ философ-

ская добродѣтель есть результатъ истиннаго знанія, есть дѣятельность, соединенная съ уразумѣніемъ причинъ; поэтому же обычная добродѣтель не заключаетъ въ себѣ ручательства въ своемъ постоянствѣ, твердости, прочности, какъ не заключаетъ его въ себѣ и вѣрное представленіе, на которомъ основывается эта обычная добродѣтель. Напротивъ, и начало, и продолженіе, и конецъ ея отданы на произволъ случая. Всѣ люди, довольствующіеся обычною добродѣтелью, не исключая и тѣхъ государственныхъ мужей, которые прославились своею добродѣтелью, добродѣтельны только въ силу божественнаго рока, судьбы. Подъ божественнымъ рокомъ Платонъ разумѣетъ случайность; онъ опредѣляетъ этотъ рокъ какъ божественное предопредѣленіе, выражающееся или въ томъ направленіи, какое даютъ человѣческой дѣятельности внѣшнія обстоятельства, или —въ особенномъ, прирожденномъ тому или другому человѣку дарѣ, безсознательномъ инстинктѣ къ добродѣтели; или же, наконецъ, въ маніи и энтузіазмѣ. Манія есть сильное душевное внутреннее волненіе, ощущеніе, изступленіе, при которомъ человѣкъ выходитъ изъ себя, забываетъ себя. Подъ именемъ энтузіазма Платонъ разумѣетъ божественное вдохновеніе, присутствіе въ человѣкѣ божества. То и другое вообще, манія и энтузіазмъ, значатъ восторженность, восторженное состояніе; итакъ добродѣтель является въ человѣкѣ вслѣдствіе такого состоянія, а не вслѣдствіе сознанія, уразумѣнія причинъ своей дѣятельности. Впрочемъ, когда Платонъ говоритъ о божественномъ рокѣ самомъ по себѣ, не противополагая его истинному знанію, то подъ такимъ рокомъ онъ разумѣетъ все божественное въ человѣкѣ, т.-е. существенное ему причастіе его всему божественному, абсолютному, въ силу богоподобной природы человѣка, въ силу того, что и онъ одаренъ умомъ, какъ и божество,—умомъ способнымъ познавать субстанціальное, идеи, абсолютное, такъ что и ему присуща самосущая, абсолютная идея, какъ и божественному, абсолютному уму. Въ Платоновомъ выраженіи: „божественный рокъ“, заключается мысль о томъ, что хотя человѣческая добродѣтель и отправляется отъ божества, какъ отъ первопричины, но этимъ вовсе не исключается сознательная человѣческая дѣятельность; напротивъ, даже самое знаніе выводитъ Платонъ изъ божественнаго рока въ

этомъ смыслѣ, какъ изъ абсолюта. Но когда божественному року Платонъ противополагаетъ истинное знаніе, тогда божественнымъ рокомъ онъ означаетъ все то, чѣмъ бываетъ одолжена человѣческая дѣятельность помимо сознанія, знанія; въ этомъ смыслѣ божественный рокъ и есть прирожденный особенный даръ того или другого человѣка, какъ бы инстинктъ добродѣтели, внѣшнее обстоятельство, благопріятно направившее его къ добродѣтели, и вмѣстѣ—такая внутренняя восторженность, подъ вліяніемъ которой человѣкъ не можетъ дать себѣ отчета, почему онъ дѣлаетъ такъ, а не иначе; однако же обычную добродѣтель, Платонъ считаетъ случайностью относительною, а не абсолютною, ибо вообще Платонъ не принимаетъ случая для объясненія явленій и дѣятельности. Эта относительная случайность состоитъ въ томъ, что человѣкъ, обладающій обычною добродѣтелью, не имѣетъ средствъ возродить ее въ другихъ людяхъ и вмѣстѣ съ тѣмъ не имѣетъ средствъ прочно, твердо сохранить ее и въ себѣ, быть добродѣтельнымъ. Въ этомъ смыслѣ божественный рокъ тождественъ у Платона со случайностью. Въ самомъ дѣлѣ, самый опытъ показываетъ,—говоритъ Платонъ,—что люди, прославившіеся обычною добродѣтелью, одолжены случайности, такъ что въ этомъ отношеніи они стоятъ на той же самой ступени, на которой стоятъ поэты, рапсоды, прорицатели, вообще всѣ, воспроизводящіе прекрасное, изящное, всѣ художники. Все это они дѣлаютъ не вслѣдствіе сознанія, а вслѣдствіе безсознательной восторженности, божественнаго вдохновенія, маніи, энтузіазма. Единственное средство для того, чтобы не предоставлять добродѣтель на произволъ случайности, состоитъ въ обоснованіи ея на знаніи. Вообще только знаніе, какъ теоретическая дѣятельность, уразумѣніе причинъ дѣятельности, сущности добра, и содержитъ въ себѣ единственно твердое основаніе для добродѣтельной, правильной, разумной дѣятельности. Такъ всѣ люди желаютъ добра, а если и желаютъ зла, то лишь потому, что считаютъ его добромъ; слѣдовательно, гдѣ есть истинное знаніе, тамъ есть и добро, т.-е. въ томъ человѣкѣ, который сознаетъ истинную сущность добра, необходимо есть и добрая воля, ибо абсолютно немыслимо, чтобы кто-либо сознательно и намѣренно стремился къ тому, что для него есть зло. Всѣ пороки, погрѣшности, не-

достатки человѣка вытекаютъ изъ незнанія, а всякая нравственная дѣятельность выходитъ изъ знанія. Никто не бываетъ злымъ по волѣ, намѣренно, сознательно, добровольно; отсюда ясно, почему Платонъ такъ далекъ отъ извиненія пороковъ незнаніемъ, что говоритъ вмѣстѣ съ Сократомъ: лучше погрѣшить сознательно и намѣренно—еслибы только это было возможно —нежели безсознательно и ненамѣренно. Безсознательная, ненамѣренная ложь несравненно хуже, нежели сознательная, намѣренная ложь; ибо у того, кто не сознаетъ, нѣтъ орудія истины, возможности истины, возможности избѣгнуть ненамѣренной, безсознательной лжи. Отсюда же слѣдуетъ и то̀, что пороки, недостатки, погрѣшности человѣка знающаго не суть реальныя погрѣшности, а только преступленія противъ обычной добродѣтели, которыя могутъ быть даже оправдываемы съ истинной точки зрѣнія на добродѣтель. Такъ Платонъ допускаетъ ложь, обманъ, какъ средство для достиженія высшей цѣли, хотя и считаетъ вообще ложь, обманъ порожденіемъ одного только незнанія. Далѣе, обычная добродѣтель состоитъ изъ совокупности многихъ добрыхъ дѣяній, отдѣльныхъ одно отъ другого, часто даже противорѣчащихъ самимъ себѣ. Напротивъ, философская добродѣтель есть единство: она есть внутреннее единеніе многихъ добрыхъ дѣяній, добродѣтелей, какъ ея составныхъ частей, ибо истинная философская добродѣтель имѣетъ одну основу—знаніе, какъ единое, слѣдовательно она и сама едина. Поэтому,—говоритъ Платонъ,—добродѣтели не могутъ быть различны ни по лицамъ, ни по своему содержанію: по лицамъ—такъ какъ то, что̀ человѣкъ дѣлаетъ согласно съ добродѣтелью, должно быть однимъ и тѣмъ же, добродѣтелью для всѣхъ; по содержанію — ибо содержаніе добродѣтелей состоитъ въ знаніи сущности добра, а эта сущность едина. Такъ —по ученію Платона—обычная добродѣтель несовершенна уже потому, что ей недостаетъ истиннаго уразумѣнія причинъ дѣятельности и сущности добра, а также недостаетъ и внутренней связи, единства ея частей, отдѣльныхъ добродѣтелей.

Съ матеріальной стороны обычная добродѣтель недостаточна, ибо она частью ставитъ себѣ цѣлью не только добро, но и зло, принимая зло за добро, частью если и желаетъ добра, то не ради его, а ради постороннихъ цѣлей. Цѣль же,

а слѣдовательно и содержаніе философской, истинной добродѣтели, всегда есть добро, а не что-либо постороннее; она желаетъ добра только ради самого добра.

Такъ, напримѣръ, къ обычной добродѣтели обыкновенно относятъ какъ дѣланіе добра, такъ и дѣланіе зла, и говорятъ, что добродѣтель состоитъ въ томъ, чтобы дѣлать добро друзьямъ и зло врагамъ; такъ, напримѣръ, побужденія, мотивы для добродѣтели берутъ не изъ нея самой, а изъ внѣшнихъ для нея цѣлей, или изъ того пріятнаго ощущенія, чувствованія, удовольствія, которое доставляетъ добрая дѣятельность, или изъ пользы, выгоды, которая есть ея слѣдствіе; такъ, напримѣръ, совѣтуютъ быть праведнымъ ради тѣхъ наградъ, которыя ожидаютъ праведника отъ людей и боговъ въ этой и будущей жизни, а не ради самой праведности, добродѣтели; такъ, напримѣръ, восхваляютъ счастье неправедныхъ и даже завидуютъ ему; такъ, напримѣръ, ожидаютъ отъ боговъ, что они умилостивятся, если неправедный, продолжая быть неправеднымъ, будетъ приносить богамъ жертвы. Но Платонъ говоритъ, что истинная философская добродѣтель не дозволяетъ причинять зла и врагамъ, ибо кто истинно добродѣтеленъ, тотъ не можетъ причинять зла никому. Добрый въ истинномъ смыслѣ не будетъ добръ для достиженія выгоды, награды, пользы въ этой или будущей жизни; если бы онъ дѣлалъ такъ, то значитъ не былъ бы добрымъ въ истинномъ смыслѣ, ибо любилъ бы добродѣтель не ради нея самой, а ради чего-либо иного, посторонняго. Такая добродѣтель можетъ быть названа призрачной, рабской, ибо здѣсь человѣкъ подчиняется внѣшнему; въ этой призрачной добродѣтели нѣтъ ничего здороваго,—все болѣзненно; въ этой ложной, призрачной праведности гнѣздится неправедность, эгоизмъ. Въ этомъ же смыслѣ показываетъ Платонъ, что изъ побужденій, мотивовъ, по которымъ совѣтуютъ быть праведнымъ, послѣдовательно выходитъ теорія крайняго эгоизма. Въ этомъ же смыслѣ то большинство, которое господствовало въ его время въ народныхъ собраніяхъ и надъ государствомъ, и надъ истинно государственными людьми, онъ называетъ настоящимъ развратителемъ юношества, великимъ, истиннымъ софистомъ. По словамъ Платона, такъ-называемые софисты – это только мелкіе софисты, лишь повторяющіе тѣ,

что говоритъ имъ этотъ великій софистъ, изучающіе его капризы, чтобы во всемъ приспособляться къ нему. Это большинство и образовало ходячіе взгляды на добродѣтель; слѣдовательно этическое ученіе софистовъ есть только послѣдовательный выводъ изъ взгляда на добродѣтель этого большинства, этого великаго софиста. Истинная же философская добродѣтель въ томъ и состоитъ, что она дѣлаетъ человѣка свободнымъ, освобождая его отъ всѣхъ постороннихъ добродѣтели цѣлей, и только знаніе признаетъ она за ту монету, на которую—говоритъ Платонъ—все должно быть обмѣниваемо.

Итакъ съ двухъ сторонъ—съ формальной и матеріальной—Платонъ видитъ необходимость возвыситься отъ несостоятельной обычной добродѣтели къ добродѣтели истинной, философской. Вообще изъ всего этого отрицательнаго отношенія Платона къ ходячимъ воззрѣніямъ на знаніе и добродѣтель видно, что Платонъ противополагалъ свои воззрѣнія на эти основы ходячимъ воззрѣніямъ, показывая безсознательность обычной добродѣтели и то самопротиворѣчіе, въ которое черезъ эту безсознательность человѣкъ впадаетъ самъ съ собой. Самопротиворѣчіе же состоитъ въ томъ, что обычная добродѣтель успокоивается на мнимой истинѣ, вѣрномъ представленіи, между тѣмъ какъ по своей сущности оно заключаетъ въ себѣ возможность ложной добродѣтели; слѣдовательно обычная добродѣтель основывается на мнимой добродѣтели, заключающей въ себѣ возможность порочности. Такое самопротиворѣчіе въ ходячихъ воззрѣніяхъ открыли уже и софисты; имъ-то они и воспользовались, чтобы опровергнуть всевозможныя ходячія воззрѣнія, чтобы показать всю ихъ несостоятельность. Но вмѣсто того, чтобы чрезъ такое отрицаніе этихъ воззрѣній вообще и особенно на знаніе и добродѣтель, придти къ болѣе глубокому пониманію этихъ основъ, софисты остановились на этомъ отрицательномъ результатѣ, или развѣ только приняли положительную цѣль для своего ученія въ томъ смыслѣ, что признали въ теоріи безусловность индивидуальнаго мнѣнія, а въ практической области—безусловность индивидуальнаго своеволія, произвола, соединеннаго со стремленіемъ ко благу, какъ къ эгоистической корысти, выгодѣ. По этому Платонъ—чтобы положить новыя основы для своей философіи—долженъ былъ отнестись отрицательно и къ ученію со-

фистовъ, какъ отрицательно отнесся онъ къ ходячимъ воззрѣніямъ на знаніе и добродѣтель.

Отрицательное отношеніе Платона къ ученію софистовъ. Мы видѣли, что основной принципъ софистовъ былъ выраженъ въ такомъ положеніи: „человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей". Съ теоретической стороны это положеніе значило, что для каждаго индивида истинно тò, чтò ему такимъ кажется въ данный моментъ; въ этомъ состояло истинное софистическое знаніе. Съ практической стороны это значило, что для каждаго индивида доброе есть тò, чтò ему полезно или пріятно. Вотъ противъ этого-то принципа софистовъ, съ теоретической и практической стороны, и возсталъ Платонъ.

Принципу софистовъ съ теоретической стороны Платонъ противопоставляетъ: а) тотъ простой эмпирическій фактъ, что самъ же индивидъ часто долженъ не считать за истину своихъ мнѣній, по крайней мѣрѣ о будущемъ; слѣдовательно не всѣ свои мнѣнія онъ считаетъ за истину; б) самое главное опроверженіе Платона состоитъ въ томъ, что такое положеніе софистовъ уничтожало бы всякую возможность знанія вообще. Если все тò истинно, чтò кажется, мнится идивиду, чтò есть его индивидуальное мнѣніе, то значитъ нѣтъ истины, ибо каждое положеніе и противоположеніе равно истинны; тогда даже основное положеніе софистовъ тождественно со своимъ противоположеніемъ, а это явное самопротиворѣчіе; тогда не можетъ быть различія вообще между знаніемъ и незнаніемъ, между добродѣтелью и порочностью; тогда все должно быть и не быть; тогда о всемъ можно сказать и утвердительно, и отрицательно. Въ такомъ случаѣ осталось бы непознаннымъ тò, чтò составляетъ истинное содержаніе знанія, т.-е. сущность вещей, сущее само по себѣ, пребывающее, субстанція, идея; ибо субстанція, идея недоступна чувственному воспріятію, а вѣдь только оно и признается софистами единственнымъ орудіемъ познаванія истины; в) далѣе, не было бы ничего, самого по себѣ сущаго, ничего самого по себѣ прекраснаго, благого, добраго; а слѣдовательно не было-бы и истины, ибо о ней, какъ и о знаніи, можно говорить только тогда, когда мы будемъ искать ее не въ чувственныхъ воспріятіяхъ, а въ чистомъ мышленіи, какъ дѣятельности чистаго ума.

Таково отрицательное отношеніе Платона къ ученію софистовъ съ теоретической стороны.

Принципъ софистовъ съ практической стороны Платонъ разсматриваетъ нераздѣльно съ гедонизмомъ, который образовался подъ сильнымъ вліяніемъ ученія софистовъ. Софисты утверждали, что верховное благо, добро, счастье для человѣка состоитъ въ возможности дѣлать все, что̀ сможетъ сдѣлать индивидъ, и что это счастье есть единственная, прирожденная человѣку, существенная цѣль его дѣятельности; а потому естественное право человѣка есть право сильнѣйшаго. Напротивъ, Платонъ доказывалъ, что счастье состоитъ въ томъ, чтобы дѣлать все, чего захочетъ, чего пожелаетъ индивидъ; это значитъ, — чтобы дѣлать все, что̀ есть въ самомъ дѣлѣ доброе для самого дѣятеля; ибо всѣ люди въ сущности хотятъ добра, а не зла; однако доброе не есть еще пріятное ощущеніе, чувствованіе, удовольствіе; даже и ходячими воззрѣніями доброе отличается отъ пріятнаго, и дурное, постыдное — отъ непріятнаго. Но кромѣ этихъ ходячихъ воззрѣній гораздо важнѣе то̀, что это противорѣчитъ самой сущности добраго, ибо доброе и злое необходимо исключаютъ себя: доброе не можетъ быть злымъ; удовольствіе же и неудовольствіе взаимно предполагаютъ себя. Далѣе, удовольствіе и неудовольствіе равно приложимы и къ злому, и къ доброму, т.-е. пріятное можетъ быть и добрымъ, и злымъ, непріятное— также. Добродѣтель же и порочность неприложимы вмѣстѣ и къ доброму, и къ злому; добродѣтель прилагается только къ добру, а порочность только ко злу; слѣдовательно не только пріятное, удовольствіе не есть добро и не только исканіе пріятнаго не есть естественное право человѣка, а совершенно наоборотъ: лучше терпѣть неудовольствіе, неправду и несправедливость, чѣмъ дѣлать и причинять ее; лучше излечиться отъ порочности, т.-е. исправиться наказаніемъ, нежели остаться порочнымъ, ибо добрымъ можетъ быть только то̀, что̀ праведно. Хотя въ разговорѣ „Протагоръ“ Платонъ повидимому еще отождествляетъ доброе и пріятное, но—только повидимому, а собственно онъ становится здѣсь на точку зрѣнія своихъ противниковъ, чтобы опровергнуть ихъ. Болѣе глубокое основоположеніе Платона, а именно, что добрымъ можетъ быть только

праведное и справедливое, находимъ мы въ разговорѣ „Филебъ". Здѣсь изслѣдуется вопросъ, есть ли добро пріятное, какъ говорили офисты, или же оно тождественно съ знаніемъ, какъ утверждалъ Сократъ, отождествлявшій знаніе съ добродѣтелью, и какъ это точно опредѣлили циники и мегарики? Отвѣтъ на этотъ вопросъ у Платона таковъ: хотя и удовольствіе, наслажденіе и знаніе необходимы для добра, т.-е. для достиженія верховнаго блага, для совершеннаго счастья, но знаніе есть несравненно высшее условіе такого счастія, ибо знаніе наиболѣе сродно съ истиннымъ добромъ, верховнымъ благомъ. Въ самомъ дѣлѣ, удовольствіе, наслажденіе принадлежитъ къ области становленія, ибо удовольствія преходящи; напротивъ, добро, по самой сущности своей, должно быть пребывающимъ, а слѣдовательно и само по себѣ сущимъ, субстанціальнымъ. Все, что̀ становится, становится для того, чтобы быть, такъ что бытіе есть цѣль становленія; но добро есть конечная, верховная цѣль всего становленія; слѣдовательно добро-то и есть истинное бытіе; оно-то и есть само по себѣ сущее. Удовольствіе, наслажденіе наиболѣе сродно съ неограниченнымъ, безпредѣльнымъ, ибо оно можетъ въ каждый моментъ то усиливаться, то ослабѣвать; слѣдовательно удовольствія, наслажденія, будучи безпредѣльными, измѣнчивы. Напротивъ, знаніе наиболѣе сродно съ божественнымъ міровымъ умомъ, какъ все устрояющею и всеобразующею первопричиною, ибо знаніе присуще такому божественному, міровому, абсолютному уму; а слѣдовательно оно неизмѣнно, какъ и все божественное, абсолютное; оно есть самосущее, субстанціальное, ибо содержаніе знанія есть истина теоретическая и практическая, что̀ и есть добро. Удовольствіе и неудовольствіе часто основываются только на лжи, обманѣ, самообольщеніи, иллюзіи; напротивъ, знаніе не можетъ основываться на нихъ, ибо знаніе содержитъ въ себѣ истину. Удовольствіе въ большинствѣ случаевъ бываетъ сопряжено съ неудовольствіемъ, ибо самыя пріятныя ощущенія, испытываемыя нами при сильныхъ движеніяхъ души, страстяхъ, аффектахъ, истекаютъ именно изъ болѣзненнаго состоянія нашего душевнаго и тѣлеснаго. Поэтому, если мы исключимъ изъ удовольствія все то̀, что̀ ему противоположно, т.-е. исключимъ неудовольствіе, то удовольствіе, на-

слажденіе останется для насъ лишь какъ нѣчто теоретическое, какъ чувственно-прекрасное. Но и объ этомъ чувственно-прекрасномъ Платонъ замѣчаетъ, что его истинное достоинство состоитъ въ образованіи только необходимой основы для чистаго теоретическаго удовольствія, помимо чувственности, для чистаго наслажденія идеею красоты. А потому это удовольствіе, это чувственно-прекрасное Платонъ ставитъ ниже знанія, содержаніе котораго есть не чувственное прекрасное, какъ преходящее, измѣнчивое, а — идея красоты, какъ сущее, неизмѣнное.

Въ разговорѣ своемъ „Государство" Платонъ замѣчаетъ противъ софистовъ и противъ приверженцевъ гедонизма слѣдующее: а) должны же и они признать, что есть и дурныя удовольствія; если же они этого не признаютъ и считаютъ удовольствіе, т.-е. пріятное, добрымъ, то это значитъ, что они отождествляютъ доброе и злое, дурное; б) Платонъ говоритъ, что истинно счастливъ только философъ, ибо предметъ его удовольствія, наслажденія есть истинно-сущее, пребывающее, идея; только его наслажденіе чисто, не смѣшано ни съ чѣмъ преходящимъ; только его удовольствіе не смѣшано съ неудовольствіемъ; в) вопросъ — что̀ полезнѣе: праведность или неправедность, доброе или злое? — такъ же нелѣпъ, какъ и вопросъ: что̀ лучше — быть ли здоровымъ или больнымъ? Праведность есть здоровое состояніе человѣка, а неправедность — нездоровое. Добро есть нормальное состояніе человѣка, а зло — ненормальное; г) здѣсь Платонъ дѣлаетъ приложеніе особеннаго различія между добромъ относительнымъ и добромъ абсолютнымъ: изъ ученія о государствѣ онъ исключаетъ понятіе о выгодѣ, пользѣ, какъ относительномъ добрѣ, отвергая всякое корыстное служеніе государству; этимъ Платонъ опровергаетъ то ученіе софистовъ, будто правда есть полезное властителю, доброе относительно него, а не само по себѣ, не абсолютно доброе. Въ основѣ этого опроверженія лежитъ общее предположеніе со стороны Платона, что добрая дѣятельность должна имѣть цѣль не относительную, но абсолютную; д) здѣсь же, т.-е. въ разговорѣ „Государство", Платонъ доказываетъ превосходство правды, какъ добра, передъ неправдою, какъ зломъ; онъ говоритъ, что праведный старается имѣть преимущество только передъ непра-

ведными; что же касается такихъ праведныхъ, какъ и онъ самъ, то онъ не старается имѣть преимущества передъ ними. Неправедный же старается имѣть преимущество не только передъ праведными, но и передъ неправедными, равными себѣ. Еще болѣе доказываетъ Платонъ превосходство праведнаго передъ неправеднымъ тѣмъ, что безъ правды невозможна никакая общественная дѣятельность, жизнь. Такъ Платонъ опровергаетъ принципъ софистовъ и съ практической стороны такимъ же образомъ, какъ опровергаетъ его онъ съ теоретической стороны, а именно: какъ невозможно знаніе, если мѣсто понятія, его сущности, заступаетъ мнѣніе индивида, предметъ котораго не есть сущее, такъ невозможна и разумная, цѣлесообразная, праведная, добрая дѣятельность, если индивидъ поставитъ закономъ для своей индивидуальной дѣятельности своеволіе или произволъ, а цѣлью ея—свою корысть, выгоду, пользу или свое индивидуальное удовольствіе и наслажденіе вмѣсто того, чтобы подчиниться общеобязательному закону правды и справедливости, закону этическому. Вообще основную погрѣшность этическаго ученія софистовъ Платонъ видитъ въ томъ, что это ихъ ученіе, въ нераздѣльности своей съ гедонизмомъ, ставитъ преходящее на мѣсто пребывающаго, измѣнчивое на мѣсто неизмѣннаго, призракъ на мѣсто сущаго, относительное добро на мѣсто абсолютнаго добра, абсолютной правды и справедливости. По мнѣнію Платона, ученіе софистовъ есть послѣдовательное извращеніе истиннаго міросозерцанія: оно есть систематическое вытѣсненіе истиннаго сущаго призракомъ, истиннаго знанія мнимымъ, истинной доброй дѣятельности эгоистическимъ эвдемонизмомъ или гедонизмомъ, преслѣдующимъ только свою относительную цѣль вмѣсто абсолютной. Поэтому, — говоритъ Платонъ,—софистика есть искусство, которому недостаетъ истиннаго знанія; сознавая такой свой недостатокъ, софистика старается придать своему мнимому знанію наружный видъ истиннаго знанія, посредствомъ эристической діалектики и софистической реторики; въ самомъ дѣлѣ софистика, примѣняемая въ большихъ размѣрахъ, и есть софистическая реторика въ смыслѣ искусства выдавать призракъ за истину въ народныхъ собраніяхъ. Подобная ей софистика есть эристическая діалектика, въ сущности тождественная съ софистическою реторикою и

отличающаяся отъ нея только ме́ньшимъ размѣромъ, именно тѣмъ, что софистическая реторика имѣетъ въ виду цѣлый народъ, а эристическая діалектика—индивидовъ. Вотъ почему эти искусства, вмѣстѣ взятыя, и составляютъ одно и то-же искусство—софистику, состоящую, по словамъ Платона, въ изученіи прихотей, капризовъ великаго звѣря-народа и въ ловкомъ съ нимъ обращеніи. Поэтому софисты, не имѣя истиннаго знанія, ничего не разумѣя въ добродѣтели, и не обладаютъ ею; софистъ—это лавочникъ, который хвалитъ свой товаръ, какого бы качества онъ ни былъ; онъ не болѣе какъ ораторъ, а не руководитель народа къ добру онъ унижаетъ себя передъ народомъ до раболѣпства; вмѣсто того, чтобы—какъ подобаетъ истинно знающему—исправлять народъ нравственно, онъ только развращаетъ его. Будучи сами незнающими, софисты пользуются незнаніемъ другихъ, чтобы привлечь ихъ на свою сторону, безсовѣстно льстя ихъ прихотямъ. Поэтому софистическая реторика и эристическая діалектика не суть истинныя искусства, предметъ которыхъ есть знаніе, а просто ремесла, или, точнѣе, онѣ суть составныя части софистики, въ смыслѣ искусства льстить; слѣдовательно онѣ суть ложныя искусства, карикатуры на искусства законодательное и судебное, юридическое.

Таково отрицательное отношеніе Платона и къ ходячимъ воззрѣніямъ, и къ ученію софистовъ; этимъ отношеніемъ Платонъ окончательно сокрушаетъ ихъ основы, какъ несостоятельныя, сокрушаетъ для того, чтобы можно было основать философію уже какъ понималъ ее самъ Платонъ. Какъ же понималъ онъ ее?

Со времени Аристотеля мы привыкли понимать подъ философіею только теоретическую дѣятельность, а не практическую. Метафизики понимаютъ ее какъ познаваніе сущаго, позитивисты—какъ познаваніе законовъ явленій, всеобщихъ фактовъ. Платонъ же принималъ философію не только какъ теоретическую дѣятельность—познаваніе сущаго—но и какъ дѣятельность практическую, основанную на знаніи; такимъ образомъ философія Платона была и философскимъ знаніемъ, и философскою дѣятельностью, именно философскою добродѣтелью. Вотъ почему мы и представили отрицательное отношеніе Платона къ

этимъ двумъ основамъ—воззрѣніямъ на знаніе и на добродѣтель; показавши ихъ несостоятельность, мы тѣмъ самымъ показали, что онѣ не могутъ быть основами для философіи въ истинномъ смыслѣ. Но Платонъ не ограничился отрицаніемъ ходячихъ воззрѣній и ученія софистовъ; опровергнувъ ихъ, онъ поставилъ новыя основы для своей философіи; онъ призналъ два существенныя условія необходимыми для философской, теоретической и практической дѣятельности, т.-е. для того, чтобы наше знаніе было истинно-философскимъ, и чтобы основанная на немъ наша добродѣтель была также истинно-философскою. Эти два условія суть: 1) философское влеченіе, стремленіе, любовь къ мудрости, состоящей въ знаніи, и слѣдовательно—въ добродѣтели; 2) философская метода, или Платонова діалектика, основанная на первомъ условіи.

Когда оба эти условія будутъ соединены вмѣстѣ въ человѣкѣ, то его мышленіе будетъ философскимъ, и философскою же будетъ его жизнь, дѣятельность. Результатомъ этого соединенія будетъ философія какъ наука, единое всецѣлое, въ смыслѣ Платона. Поэтому мы должны сказать сперва о первомъ условіи философскаго мышленія и философской дѣятельности—о философскомъ влеченіи, любви къ мудрости, и затѣмъ—о второмъ, о философской методѣ, Платоновой діалектикѣ. Эти-то два условія, вмѣстѣ взятыя, и служатъ новыми положительными основами для философіи Платона въ томъ значеніи, какое онъ придавалъ слову „философія".

Философское влеченіе, стремленіе, любовь къ мудрости. Общая положительная основа философіи есть, по ученію Платона, особенная практическая потребность человѣка, его особенный инстинктъ, побужденіе, влеченіе, стремленіе; по мнѣнію Платона, основа эта не только теоретическая; она состоитъ не только во влеченіи, стремленіи къ познаванію сущаго и вытекающей изъ этого познаванія истинной добродѣтели, но преимущественно въ томъ, чтобы и въ другихъ людяхъ возродить это истинное знаніе и основанную на немъ добродѣтель; другими словами, она состоитъ преимущественно въ стремленіи къ осуществленію истины какъ теоретической, такъ и практической, т.-е. добра какъ правды. Но такъ какъ мудрость, по ученію Платона, какъ и по ученію Сократа, состоитъ въ

истинномъ знаніи, единомъ съ истинною добродѣтелью, то это влеченіе, стремленіе имѣетъ значеніе влеченія къ мудрости, или—что все равно—оно есть любомудріе, и въ этомъ смыслѣ оно есть такое философское влеченіе, въ которомъ преобладаетъ элементъ практическій, а не теоретическій, желаніе осуществить сущее, истину, добро, правду. Въ этомъ же смыслѣ Платонъ называетъ это философское влеченіе, стремленіе, любомудріе, философію инстинктомъ къ рожденію; а такъ какъ инстинктъ къ рожденію есть любовь въ смыслѣ греческомъ, то это философское влеченіе Платонъ называетъ тоже *Эротомъ*, богомъ любви, любовью къ абсолютному, самосущему, а того, кто имѣетъ это влеченіе, называетъ *эротикомъ*, какъ любомудраго, стремящагося къ мудрости. Типомъ эротика Платонъ считаетъ Сократа, который старался не только понять сущее и сообщить это понятіе, знаніе другимъ, но и осуществлять это сущее во всемъ. Это философское влеченіе, эту философскую любовь Платонъ слѣдующимъ образомъ приводитъ въ связь съ философіею: философія, въ смыслѣ философской любви, есть первая и главная причина философскаго влеченія. Душа человѣка приходитъ въ восторгъ, когда въ своей земной жизни, которой предшествовала до-земная жизнь, она видитъ образы, снимки, отпечатки тѣхъ первообразовъ, идей, которые она созерцала въ до-земной жизни. Душа человѣка приходитъ въ восторгъ и вслѣдствіе такого же воспоминанія объ идеяхъ.

Въ этомъ миѳѣ выражается, что идеи присущи человѣку, прирождены ему. Но мало того, чтобы онѣ были ему прирождены: человѣкъ долженъ еще и сознать ихъ присутствіе въ себѣ; кромѣ того, надо еще сознать ихъ сущность, свойство; тогда только можно будетъ сказать, что мы обладаемъ идеями. Но не во всякомъ человѣкѣ есть любомудріе, влеченіе къ сознанію присущихъ ему идей.

Далѣе,—говоритъ Платонъ,—душа сравниваетъ идеи съ ихъ образами, отпечатками, и замѣчаетъ огромную разницу между идеями и ихъ чувственными проявленіями. Она поражается этимъ, изумляется. „Это изумленіе и есть отправная точка философіи, въ смыслѣ философскаго влеченія, любомудрія“,—сказалъ Платонъ, а за нимъ повторилъ и Аристотель. Это же изумленіе души, вслѣдствіе замѣчаемой ею огромной разницы

между идеями и ихъ чувственными проявленіями, есть главная причина и того ощущенія, которое овладѣваетъ человѣкомъ съ возвышенной душой, устремленной къ созерцанію идей, когда человѣкъ впервые восчувствуетъ въ себѣ нѣчто великое, высокое; это изумленіе есть также и главная причина той странности, неловкости въ житейскихъ дѣлахъ, которая поражаетъ всякаго поверхностнаго наблюдателя въ философѣ, особенно въ Сократѣ, ибо онъ былъ типомъ эротика. Это изумленіе, этотъ восторгъ отъ идеи принимаютъ форму любви въ смыслѣ влеченія, стремленія къ прекрасному, потому что проявленіе идеи красоты въ чувственныхъ изображеніяхъ отличается отъ проявленія всѣхъ прочихъ идей особеннымъ, поразительнымъ блескомъ, и потому что эта идея красоты производитъ сильнѣйшее дѣйствіе на нашу душу.

Такимъ образомъ первое общее условіе, общую положительную основу для своей философіи поставляетъ Платонъ въ философскомъ влеченіи, стремленіи, любви, опредѣляя ее какъ присущее возвышенной человѣческой душѣ стремленіе, влеченіе къ первообразамъ, идеямъ, возбуждаемое въ душѣ при видѣ ихъ изображеній, снимковъ. Еще ближе Платонъ опредѣляетъ философскую любовь какъ влеченіе въ человѣкѣ смертной природы, т.-е. того, что̀ есть въ немъ преходящаго, къ безсмертію, къ непреходящему, въ силу присущей человѣку высшей, богоподобной природы его; или какъ стремленіе смертнаго уподобиться вѣчному, пребывающему, абсолютному, божественному, ибо смертной природѣ человѣка недостаетъ безсмертія, а между тѣмъ безсмертіе есть истинная сущность души человѣка; вотъ почему въ человѣкѣ возникаетъ влеченіе сохранить себя не какъ преходящаго, измѣняющагося, смертнаго индивида, но какъ непреходящаго, пребывающаго человѣка, сохранить родъ человѣческій; это стремленіе есть стремленіе къ рожденію, необходимому для того, чтобы сохранился родъ человѣческій, а потому это влеченіе и есть любовь. Но эта философская любовь, какъ и всякая любовь, есть только стремленіе къ предмету, а не то обладаніе имъ, къ которому она стремится; вотъ почему эта любовь, которой недостаетъ еще обладанія предметомъ, свойственна смертному, несовершенному, конечному существу, а не божественному, абсолютному, совершенному,

безконечному, ибо это послѣднее существо уже обладаетъ предметомъ, къ которому человѣкъ только стремится.

Какой же предметъ философской любви? Предметъ ея есть — какъ самый высшій предметъ, какъ верховная, конечная цѣль всего стремленія—добро, благо; точнѣе—цѣль этого влеченія, этой любви есть обладаніе добромъ, какъ верховнымъ благомъ, есть блаженство. Въ самомъ дѣлѣ, его-то всѣ люди себѣ и желаютъ, къ нему-то и стремятся, имъ-то и хотятъ владѣть; эта любовь всегда устремлена къ безсмертному, непреходящему, ибо съ влеченіемъ къ верховному благу нераздѣльно соединено желаніе обладать этимъ добромъ, чтобы благо, блаженство были вѣчны. Итакъ любовь въ этомъ смыслѣ есть вообще стремленіе конечнаго существа расширить свое бытіе до безконечности, наполнить себя непреходящимъ, божественнымъ, абсолютнымъ содержаніемъ и осуществить это содержаніе—добро, благо. Внѣшнія условія такого философскаго влеченія, т.-е. то̀, что̀ должно существовать для того, чтобы могла возникнуть любовь, есть прекрасное и стремленіе къ нему. Любовь есть желаніе прекраснаго, тоска по безконечномъ; любовь есть слѣдствіе той гармонической формы, которая есть существенная принадлежность, содержаніе всего прекраснаго, и которая соотвѣтствуетъ тому, что̀ въ насъ божественно, безсмертно, идеально. Но такъ какъ само прекрасное различно по своему роду и по степени своего развитія, то поэтому и влеченіе къ нему, стремленіе, любовь также различны по своему роду и по степени своего развитія. Любовь не является съ самаго начала совершенною, чистою, безъ примѣси чувственнаго, а становится такою постепенно, проходя цѣлый рядъ разнообразныхъ формъ, родовъ и степеней и лишь мало-по-малу возвышаясь къ любви чистой, идеальной. Такъ любовь является:

1. Какъ стремленіе къ прекраснымъ, изящнымъ, видимымъ, чувственнымъ формамъ, образамъ, и притомъ сперва къ одной какой-нибудь изящной формѣ, а потомъ, все болѣе и болѣе расширяясь, и ко всѣмъ вообще. Эта любовь есть то̀, что̀ мы теперь называемъ эстетическимъ чувствомъ; ибо изящное, въ смыслѣ эстетическаго, есть чувственная форма нечувственной

идеи; чѣмъ совершеннѣе форма, тѣмъ изящнѣе, совершеннѣе само художественное произведеніе.

2. Эта любовь является какъ любовь къ прекраснымъ душамъ человѣческимъ, сперва къ одной душѣ, а потомъ, все болѣе и болѣе расширяясь, и ко всѣмъ. Такая любовь выражается, проявляется во всемъ томъ, отчего душа становится прекрасною, именно въ нравственныхъ рѣчахъ, бесѣдахъ, которыя мы имѣемъ съ кѣмъ-либо для того, чтобы душу его сдѣлать прекрасною; эта любовь проявляется еще и въ нравственномъ воспитаніи, въ такомъ законодательствѣ, которое учитъ народъ нравственному, въ изящныхъ искусствахъ; это та любовь, которую Платонъ называетъ истинной дружбой, говоря, что дружба состоитъ въ томъ, чтобы рѣчами и поступками сдѣлать своего друга прекраснымъ, нравственно-воспитаннымъ.

3. Эта любовь является какъ любовь къ знанію прекраснаго, выражающемуся въ сознаніи изящнаго, гдѣ бы и въ чемъ бы оно ни заключалось, т. е. въ отдѣленіи отъ всего прекраснаго того, что́ въ немъ не прекрасно; это есть любовь къ идеѣ красоты въ ея изображеніяхъ, природѣ, искусствахъ, наукахъ, художествахъ и людяхъ.

4. Эта любовь является самою высшею, совершенною, самою чистою, истинно философскою любовью, безъ всякой примѣси чувственнаго. Эта любовь устремляется уже къ красотѣ чистой, совершенной, вѣчной, не смѣшанной ни съ чѣмъ видимымъ, конечнымъ; словомъ, устремляется къ идеѣ красоты. Такая-то истинно-философская любовь и родитъ истинное знаніе и истинную добродѣтель и вполнѣ достигаетъ своей цѣли, т.-е. безсмертія. Это есть любовь къ идеѣ красоты въ особенности и ко всѣмъ идеямъ вообще, какъ къ истинно-сущему, пребывающему.

Итакъ любовь на этой послѣдней ступени своего развитія есть полное осуществленіе того, къ чему стремится всякая любовь на всѣхъ ступеняхъ своего развитія, такъ что всѣ предыдущія ступени суть только неясно-сознаваемыя попытки стремленія къ идеѣ красоты и къ идеѣ вообще. Слѣдовательно предметъ любви съ самой первой ступени до послѣдней одинъ и тотъ же: прекрасное, пребывающее, какъ вѣчное, истинно

сущее, идея. Это есть верховная идея, идея добра, блага, въ смыслѣ блаженства, котораго всѣ люди желаютъ, и къ которому всѣ они стремятся. Это то безсмертіе, къ которому стремится даже чувственная плотская любовь. Все это достигается не только посредствомъ теоретическаго знанія, но преимущественно посредствомъ мудрой, основанной на истинномъ знаніи, философской жизни, добродѣтели, ибо Платонъ признаетъ всякую дѣятельность философскою въ той мѣрѣ, въ какой она относится къ истинно-сущему, субстанціальному, идеѣ.

Итакъ любовь, по своей сущности, есть философское влеченіе къ осуществленію абсолютно-добраго, прекраснаго, абсолютно-истиннаго; ибо истинное и есть у Платона прекрасное и доброе. Но такое философское стремленіе предполагаетъ съ одной стороны недостатокъ чего-либо, а съ другой стороны потребность восполненія этого недостатка; а потому это философское стремленіе приличествуетъ существамъ среднимъ между дурными, какъ говоритъ Платонъ, т.-е. несовершенными и добрыми, т.-е. совершенными; боги же и вообще истинно-мудрые не философствуютъ, т.-е. они не стремятся къ истинному, доброму, прекрасному, къ идеямъ вообще, ибо они уже обладаютъ ими на самомъ дѣлѣ; не философствуютъ также и совершенно незнающіе, ибо имъ чуждо стремленіе къ доброму, прекрасному, къ идеямъ; философствуютъ только существа среднія между совершенными и несовершенными, ибо имъ присуще стремленіе къ истинно-доброму, идеѣ, но не присуще обладаніе ею. Такимъ образомъ общая положительная основа Платоновой философіи состоитъ въ философской любви къ истинно-доброму, идеѣ, абсолютному, божественному, а съ другой стороны—въ любви къ осуществленію истины, добра, идеи. Но эта философская любовь есть не болѣе какъ стремленіе къ обладанію, а еще не самое обладаніе идеею, истинно-добрымъ. Для того, чтобы въ самомъ дѣлѣ обладать идеею, какъ пребывающимъ, нужно особое средство, орудіе, которое есть второе существенное условіе философствованія. Это орудіе есть діалектика; при ея помощи умъ человѣка сознаетъ въ себѣ присутствіе идей какъ субстанціальныхъ всеобщихъ понятій; при ея помощи умъ человѣческій восходитъ къ сознанію объективной реальности, сущности, значенія идей, природы ихъ.

Итакъ идеи суть съ одной стороны субъективныя всеобщія понятія, прирожденныя человѣческому уму, а съ другой стороны онѣ суть объективныя, реальныя, сущія сами по себѣ. Скажемъ объ идеяхъ сперва какъ о субъективныхъ всеобщихъ понятіяхъ, мысляхъ.

Всякому человѣку прирождены идеи; онѣ составляютъ принадлежность ума, какъ образованнаго наукою, философіею, такъ и необразованнаго ею. Въ самомъ дѣлѣ, никакое мышленіе, познаніе, какъ бы ни былъ ничтоженъ его предметъ, невозможно безъ мысли, идеи, всеобщаго понятія, а не то чтобы только философское знаніе было невозможно безъ идеи. Но не всякій умъ, не всякій человѣкъ сознаетъ присутствіе въ себѣ идей, сущности ихъ. Дабы человѣкъ созналъ присутствіе въ себѣ идей и позналъ ихъ сущность, для этого нужна особая философская метода, діалектика. Тогда мышленіе наше будетъ истинно-философскимъ, знаніе наше будетъ истиннымъ знаніемъ, содержаніе котораго есть само по себѣ сущее, умозрительное, непреходящее, словомъ—идеи, а не чувственные множественные предметы въ опытѣ, которые суть предметы представленія, а не знанія.

Но идеи не суть только мысли, присущія человѣку, какъ субъективныя всеобщія понятія; онѣ имѣютъ и объективную реальность; онѣ сами по себѣ и для себя сущія. Если возможно вообще знаніе, то, разумѣется, долженъ быть и такой особенный предметъ, который, по словамъ Платона, не есть только слѣдствіе нашего мышленія, а есть сущее само по себѣ и для себя, слѣдовательно непреходящее, неизмѣнное; только такое сущее можетъ быть предметомъ знанія. Тому же, что̀ находится въ безпрестанномъ становленіи, нельзя приписать никакого качества, слѣдовательно нельзя и познать его.[5] Вообще такой предметъ знанія, какъ неотмѣнное сущее, и есть идея, а потому отрицать объективную реальность идей—значитъ уничтожить всякую возможность истиннаго знанія, значитъ отрицать возможность науки. Поэтому у Платона объективная реальность идей есть постулатъ, т.-е. необходимое требованіе, предположеніе для всякаго знанія, науки. Если возможна наука, то долженъ быть и предметъ ея—идеи, а идеи должны существовать какъ объективная реальность. Одинъ метафизикъ объясняетъ

это такимъ наглядным примѣромъ: могъ ли бы анатомъ, изслѣдовавшій немного человѣческихъ труповъ сравнительно со всѣмъ безчисленнымъ количествомъ ихъ, вывесть съ такою увѣренностью то заключеніе, что всѣ трупы тождественны, что устройство человѣческаго организма, всѣхъ людей, живущихъ, умершихъ и еще не народившихся, одинаково — могъ ли бы онъ вывести это заключеніе, еслибы не имѣлъ права предполагать, что устройство одного человѣческаго организма есть типъ, повторяющійся во всѣхъ единичностяхъ, сколько бы ихъ ни было? Какъ могъ бы онъ считать тѣлесное устройство однихъ индивидовъ нормальнымъ, а другихъ ненормальнымъ, если бы всеобщій типъ человѣческаго организма не былъ реальнѣе тѣлеснаго организма какого-либо одного индивида? Словомъ, безъ идей, безъ пребывающаго во всѣхъ измѣненіяхъ, безъ понятія о тѣлесной организаціи человѣка, могъ ли бы онъ знать о ней и прилагать свое знаніе ко всему индивидуальному?

Вообще безъ идей невозможно было бы знаніе, невозможна была бы наука. Въ самомъ дѣлѣ, все чувственное есть становящееся, преходящее, но цѣль становленія есть бытіе; все чувственное есть множественное, но множественныя вещи становятся тѣмъ, что онѣ суть, только черезъ тò, чтò есть въ нихъ всеобщаго, идеальнаго, чтò есть первообразъ ихъ всѣхъ, котораго онѣ суть изображенія. Это общее, идеальное, единое во множественномъ, неизмѣнное во всемъ измѣняющемся, пребывающее должно быть отлично отъ всѣхъ единичностей, ибо единичности никогда не показываютъ намъ ничего общаго, а показываютъ только несовершенное изображеніе идей. Хотя каждой единичной вещи и принадлежатъ качества идеи, но вмѣстѣ съ тѣмъ они соединены здѣсь съ качествами, имъ противоположными. Праведный человѣкъ, какъ индивидъ,—говоритъ Платонъ, —есть вмѣстѣ и неправедный: нѣтъ вполнѣ праведнаго человѣка. Единичная, прекрасная вещь есть вмѣстѣ и дурная; единичное доброе есть вмѣстѣ и злое. Все это чувственное есть среднее между бытіемъ и небытіемъ, т.-е. между абсолютно-сущимъ и абсолютно-несущимъ, а потому оно есть содержаніе представленія, а не знанія. Напротивъ, чистую, положительную, абсолютную реальность, дѣйствительность мы можемъ приписать только всеобщему, всегда тождественному съ самимъ собою, не

имѣющему себѣ противоположности, возвышающемуся надъ всякимъ ограниченіемъ. Вообще, — говоритъ Платонъ, — должно быть различіе между тѣмъ, что всегда есть и никогда не становится, а слѣдовательно не измѣняется, не возникаетъ, не преходитъ — и между тѣмъ, что всегда становится, преходитъ, возникаетъ. Первое можетъ быть познано только мышленіемъ ума и можетъ быть выражено какъ истинное знаніе, какъ его предметъ, ибо оно уловимо, его можно схватить; а послѣднее можетъ быть воспринято чувствами, можетъ быть выражено представленіемъ, ибо становящееся неуловимо. Вотъ къ этому-то умозрительному, идеальному и ведетъ діалектика. Какъ теорія, она есть ученіе объ идеяхъ, а какъ практика она есть философская метода познанія идей, ихъ присутствія въ умѣ и ихъ сущности самой по себѣ, ихъ объективной реальности. Въ томъ и другомъ смыслѣ, какъ теорія и какъ практика, діалектика Платона есть положительная основа всей его философіи.

Въ самомъ дѣлѣ идеѣ причастно все въ природѣ; въ природѣ есть изображенія этихъ идей, первообразовъ, а природа есть предметъ физики, натурфилософіи. Далѣе, идея осуществляется въ человѣческой дѣятельности, а она есть предметъ этики. Вотъ почему діалектика и есть основа всей Платоновой философіи, вотъ почему Платонъ можетъ быть названъ по преимуществу философомъ-діалектикомъ. Но спрашивается: какъ же онъ ближайшимъ образомъ опредѣлялъ діалектику и сущность, значеніе идей? Сперва скажемъ о діалектикѣ, а потомъ объ идеяхъ.

А. *Діалектика Платона.* Самъ Платонъ опредѣляетъ діалектику въ первоначальномъ смыслѣ, какъ искусство правильно вести бесѣду, разговоры, діалоги, но не всякую бесѣду, а научную, о томъ, что есть сущее, и основанную на уразумѣніи причинъ всего. Въ этомъ смыслѣ діалектика есть разговоръ, развивающій научныя познанія объ истинно-сущемъ, идеяхъ, и притомъ разговоръ въ формѣ вопросовъ и отвѣтовъ. Но у Платона искусство правильно вести бесѣду есть вмѣстѣ и искусство правильно мыслить, т.-е., различая истинное и ложное, опредѣляя то и другое и выясняя ихъ противоположности, соединять все въ единство. Напримѣръ одни натурфилософы принимаютъ

единое какъ принципъ: все, говорятъ элеаты, есть единое бытіе, множественнаго же нѣтъ; другіе (Гераклитъ) говорятъ, что все есть множественное, все становится; единаго же нѣтъ. Платонъ не остановился на этомъ; онъ соединяетъ противоположности и говоритъ: все едино и все множественно, множественнымъ раскрывается единое; бытіе и небытіе соединяются въ идеѣ.

Почему же у Платона діалектика есть не только искусство правильно вести бесѣды, но и правильно мыслить? Потому что, какъ вообще признавали греки и въ особенности односторонніе сократики, рѣчь и мысль состоятъ въ единствѣ: рѣчь есть мышленіе вслухъ, а мысль есть безмолвный разговоръ души самой съ собою; поэтому Платонъ употребляетъ слово „діалектика" и для обозначенія тѣхъ актовъ мышленія, которыми обусловливается правильное мышленіе, рѣчь. Но предметъ истиннаго, умозрительнаго мышленія есть истинно сущее, идеи; поэтому подъ діалектикой Платонъ разумѣетъ тѣ логическіе акты ума, посредствомъ которыхъ достигается знаніе абсолютной истинной идеи. Слѣдовательно діалектика есть философская метода, посредствомъ которой умъ возвышается надъ міромъ чувственнымъ, восходя къ міру непреходящему, неизмѣняющемуся, къ „принципу", какъ говоритъ Платонъ, а этотъ принципъ и суть идеи.

Діалектика есть поэтому познаніе идей, какъ чистыхъ понятій; она есть не только философская метода, не только діалектика въ смыслѣ практическомъ, но и теорія, ученіе объ идеяхъ. Платонъ говоритъ, что вообще предметъ діалектики есть исключительно только понятіе, именно чистое понятіе ума, имѣющее объективную реальность, идеи.

Діалектика есть орудіе, посредствомъ котораго сознается и развивается это понятіе, независимо отъ чувственной формы и всякаго представленія; а такъ какъ идеи и суть истинно-сущее, то Платонъ опредѣляетъ діалектику въ этомъ существенномъ ея смыслѣ, какъ знаніе, науку о сущемъ, а слѣдовательно и какъ способъ познаванія сущаго. Поэтому о діалектикѣ говоритъ Платонъ, что она свойственна только философу, ибо только онъ стремится къ познанію сущаго, только онъ можетъ познать сущее, какъ таковое, и въ силу таковаго познанія можетъ господствовать надъ всѣми прочими науками

и искусствами,—такъ что діалектика есть основа не только философіи, но и науки вообще.

Мы разсмотрѣли въ отдѣльности сущность тѣхъ двухъ условій философской дѣятельности, которыя призналъ Платонъ существенно необходимыми для того, чтобы наше человѣческое мышленіе было въ истинномъ смыслѣ философскимъ, научнымъ, истиннымъ знаніемъ, и чтобы наша дѣятельность была философскою добродѣтелью. Когда оба эти условія—философская любовь и философская метода—соединятся въ человѣкѣ, то результатомъ этого соединенія будетъ философія, какъ единое всецѣлое, какъ теорія и практика. Но до такого результата человѣкъ доходитъ не вдругъ, а постепенно.

Изображеніе постепеннаго хода развитія философіи, какъ единаго всецѣлаго, представляетъ Платонъ въ разговорахъ: „Пиръ“ и „Государство“; но въ первомъ изъ нихъ мы встрѣчаемъ только нѣкоторыя неполныя и односторонція положенія, замѣтки, а во второмъ разговорѣ находимъ уже полное и всестороннее изображеніе этого хода развитія философіи. Впрочемъ и это изображеніе для своей полноты должно быть восполнено отдѣльными замѣтками изъ другихъ разговоровъ; тогда оно представится намъ въ такомъ видѣ: философія требуетъ необходимаго философскаго образованія. Первоначальною основою философскаго образованія Платонъ—какъ и вообще всѣ древніе греки—признаетъ музыку и гимнастику въ томъ обширномъ значеніи этихъ словъ, какой придавали имъ древніе греки, а не какой придаютъ имъ теперь. Въ самомъ дѣлѣ, подъ музыкой, какъ искусствомъ музъ, греки разумѣли преимущественно образованіе души, а чрезъ ея посредство развитіе, образованіе тѣла; подъ гимнастикою же они разумѣли преимущественно развитіе тѣлеснаго организма, а чрезъ его посредство и образованіе души. Признавая душу и тѣло неразрывно соединенными въ человѣкѣ, какъ цѣльномъ существѣ, Платонъ требовалъ, чтобы и музыка, и гимнастика были также въ гармоніи, неразрывномъ соединеніи, и гармонически развивали всего человѣка, его душу и тѣло. По мнѣнію Платона, такое гармоническое дѣйствіе на человѣка со стороны музыки и гимнастики необходимо должно было имѣть своимъ послѣдствіемъ правильное настроеніе души вообще и освобожденіе ея отъ всякой

изнѣженности съ одной стороны и грубости съ другой стороны. Но изъ этихъ двухъ средствъ общаго образованія Платонъ признавалъ музыку за главное средство вообще и для приготовленія къ философскому образованію; а именно, конечная цѣль, достигаемая посредствомъ музыкальнаго образованія, должна состоять въ томъ, чтобы въ воспитанникахъ, выросшихъ въ здоровой нравственной сферѣ, развивался смыслъ ко всему истинному и доброму, и чтобы они пріобрѣли и дѣятельную привычку поступать добродѣтельно; конечнымъ результатомъ музыкальнаго образованія должна быть любовь къ прекрасному, какъ философская любовь, совершенно чистая, свободная отъ всякой возмущающей ее примѣси, такъ что и въ этомъ смыслѣ философская любовь есть отправная точка философіи. Но музыкальное образованіе съ теоретической стороны только направляетъ душу къ истинному и доброму, а не даетъ еще знанія истиннаго и добраго; съ практической же стороны оно даетъ добрую привычку, а не сознаніе, уразумѣніе, на которомъ должна основываться наука; такимъ образомъ плодъ музыкальнаго образованія есть только обычная добродѣтель, руководящаяся вѣрнымъ представленіемъ, а не философія, подчиненная истинному научному знанію. Дабы въ человѣкѣ могло возникнуть истинное философское знаніе и истинная философская добродѣтель, для этого къ музыкальному образованію должно присоединить и философское, научное образованіе, предметъ котораго вообще есть истинно-сущее, идея, и высшая задача котораго есть направленіе ума къ истинно-сущему, къ идеѣ. Конечно, если человѣкъ обратитъ свой умъ, свои умственныя очи къ созерцанію истинно-сущаго прямо, то сначала такое прямое обращеніе къ идеѣ произведетъ на него не менѣе болѣзненное ощущеніе, какъ и то, какое испытали бы его тѣлесныя очи, еслибы онъ, будучи съ самаго рожденія заключенъ въ темной пещерѣ, вдругъ вышелъ на яркій солнечный свѣтъ. Наоборотъ, если человѣкъ, привыкшій созерцать умственными очами истинно-сущее, идеи, подобно тому какъ тѣлесными очами онъ созерцаетъ все чувственное при полномъ солнечномъ свѣтѣ, будетъ поставленъ въ полутьмѣ міра явленій, то людямъ, привыкшимъ къ этому полусвѣту, онъ будетъ казаться сначала человѣкомъ ничего незнающимъ и ни къ чему

негоднымъ. Однакоже отсюда слѣдуетъ не то̀, что человѣкъ не долженъ обращать свои умственныя очи къ истинно-сущему, а только то̀, что къ этому обращенію онъ долженъ быть подготовленъ. Вотъ къ такому подготовленію и служатъ всѣ тѣ науки, которыя, такъ же какъ и философія, представляютъ истинно-сущее, идеи, но въ чувственной формѣ, а не въ чистотѣ. Эти науки и приводятъ къ сознанію самопротиворѣчія чувственныхъ представленій и неудовлетворительности ихъ. Таковы науки математическія, въ смыслѣ греческомъ, со включеніемъ въ нихъ не только собственно математики, но и астрономіи, и акустики; предметъ этихъ математическихъ наукъ есть среднее между идеею и чувственнымъ представленіемъ, ибо идея является здѣсь въ чувственной формѣ, а потому эти науки суть познаніе средняго между обыкновенными представленіями и между истиннымъ знаніемъ въ строгомъ смыслѣ. Отъ представленія эти науки отличаются тѣмъ, что онѣ занимаются сущностью всего, всеобщимъ во всемъ, пребывающимъ, неизмѣннымъ, лежащимъ въ основѣ всѣхъ различныхъ и даже противоположныхъ между собою чувственныхъ воспріятій; отъ знанія въ строгомъ смыслѣ, какъ знанія истинно-сущаго въ его чистотѣ, эти науки отличаются тѣмъ, что ими сознаются идеи не въ чистотѣ, а въ чувственной формѣ. Но дабы математическія науки могли служить такою непосредственною ступенью философіи, онѣ должны быть излагаемы и изучаемы иначе, чѣмъ онѣ излагаются и изучаются обыкновенно: вмѣсто занятія математическими науками для практической пользы и для прямого приложенія къ чувственному должно имѣть въ виду преимущественно переходъ отъ чувственнаго къ мыслимому, отъ явленій къ идеямъ, а потому главнымъ предметомъ этихъ наукъ должно быть чистое разсматриваніе чиселъ и величинъ. Словомъ, мѣсто эмпирическаго изложенія и изученія этихъ наукъ должно заступить философское изложеніе ихъ. Если же математическія науки будутъ такъ излагаемы и изучаемы, то онѣ непремѣнно приведутъ къ діалектикѣ, которою и завершаются, какъ самою высшею изъ всѣхъ наукъ. Но философія у Платона не есть только дѣло познаванія; она не есть только теорія, наука; сущность ея не есть только теоретическая, но также и практическая. Въ самомъ дѣлѣ,

въ ней дѣло идетъ не о внѣшнемъ накопленіи разнаго рода свѣдѣній, а о томъ, чтобы обратить умственныя очи всего человѣка со всею его дѣятельностью, жизнью, къ идеальному, къ истинно-сущему, къ идеямъ; слѣдовательно теорія и практика представляютъ собою существенныя составныя части философіи, находящіяся въ ней въ полномъ, нераздѣльномъ единствѣ. Поэтому,—говоритъ Платонъ,—лишь тотъ способенъ къ философскому образованію, кто съ юности научился освобождаться отъ чувственнаго, и наоборотъ — философія есть возвышеніе всего человѣка изъ океана чувственности въ міръ идеальный; она есть очищеніе души отъ приросшихъ къ ней водорослей, ростущихъ въ океанѣ; она есть всестороннее освобожденіе души отъ владычества надъ нею чувственности. Средство къ этому освобожденію есть философское мышленіе объ истинно-сущемъ, объ идеяхъ; оно-то и возвышаетъ насъ надъ чувственными побужденіями. Но кромѣ того, что въ философіи соединяются теорія и практика, въ ней же соединяются, какъ моменты, и различныя формы теоретической дѣятельности, или формы познаванія. Эти формы суть: 1) чувственное созерцаніе, чувственное воспріятіе; 2) представленіе, разсудочная рефлексія. Всѣ эти формы не суть еще философскія; однакоже онѣ суть ступени къ философіи, какъ познанію истинно-сущаго, умозрительнаго.

Въ самомъ дѣлѣ, всѣ различныя формы познавательной дѣятельности, какъ философскія, такъ и не-философскія, занимаются однимъ предметомъ, истинно-сущимъ; но этотъ предметъ разсматривается во всѣхъ этихъ формахъ познаванія не съ одинаковою чистотою и полнотою. Все то, что есть истинно-сущаго, идеальнаго въ чувственномъ созерцаніи, воспріятіи, представленіи, входитъ въ составъ и философской формы познаванія, отличающейся отъ представленій, чувственныхъ созерцаній тѣмъ, что она сознаетъ идею въ ея чистотѣ и полнотѣ. Поэтому философія не есть одна изъ тѣхъ наукъ, которыя пользуются формою не-философскаго познаванія, именно чувственнымъ воспріятіемъ, представленіемъ, разсудочною рефлексіею; напротивъ, одна только философія и есть наука въ истинномъ смыслѣ, ибо ея форма познаванія сущаго, идеи вполнѣ соотвѣтствуетъ созерцанію всякой науки. Поэтому всѣ прочія

науки, особенно математическія, какъ подготовляющія къ философіи, должны входить въ составъ философіи, какъ ея моменты; именно онѣ должны входить въ составъ философской пропедевтики, ибо математическія науки суть подготовительныя ступени къ философіи; онѣ получаютъ свою законченность въ діалектикѣ; не будучи переданы въ распоряженіе діалектики, онѣ не имѣютъ никакого философскаго значенія. Даже искусства, такъ-называемыя ремесла, какъ ни мало достоинства придаетъ имъ Платонъ, все же относятся у него къ ступенямъ, предшествующимъ философіи, ибо ихъ содержаніе причастно истинно-сущему. Словомъ, въ разговорѣ „Государство" философія представляется какъ бы фокусомъ, въ которомъ соединяются всѣ отдѣльныя ученія, какъ лучи истины въ сферѣ человѣческой познавательной дѣятельности, мышленія. Но при опредѣленіи значенія философіи, при такомъ ея возвышеніи, Платонъ очень хорошо понималъ, что философія никогда не является въ дѣйствительности законченною. Въ этомъ смыслѣ и надо понимать его слова, когда онъ требуетъ, чтобы ни одинъ человѣкъ не назывался мудрецомъ, а развѣ только любомудрымъ, ибо одно только божество совершенно мудро, а отъ людей можно требовать не божественности, а только богоподобія, уподобленія божеству. Однако отсюда не должно заключать, будто Платонъ считаетъ философію только пустымъ, недостижимымъ идеаломъ; напротивъ, философіи, какъ наукѣ человѣческой, развивающейся изъ философской любви чрезъ посредство діалектики, Платонъ придаетъ высочайшее значеніе, основывая на ней все устройство государства; онъ до тѣхъ поръ не видитъ конца человѣческимъ бѣдствіямъ, пока не воцарится въ государствѣ философія, и пока она не будетъ господствовать надъ всѣмъ государствомъ; пока правители не станутъ философами, или философы правителями; другими словами, пока въ государствѣ не осуществится верховная идея добра, единая съ идеею правды и справедливости, ибо философія имѣетъ дѣло съ идеею вообще и особенно съ этою верховною идеею добра.

„Философъ" —говоритъ Платонъ— „всегда живетъ въ области идей, посредствомъ умозрительнаго познанія, *спокойно* созерцая идеи". Теперь спрашивается: 1) какое значеніе Платонъ

придаетъ идеямъ? и 2) въ какое соотношеніе поставляетъ онъ идеи между собою, соединяя ихъ въ одну совокупность, въ міръ идей, міръ идеальный? Вотъ почему при разсмотрѣніи діалектики намъ должно сказать о значеніи идей вообще, а затѣмъ о мірѣ идей вообще и о верховной идеѣ добра въ этомъ мірѣ въ особенности.

Значеніе идей вообще. Идея вообще имѣетъ у Платона слѣдующія четыре значенія: 1) онъ выражаетъ идею какъ *идеа* (ἰδέα), тождественною съ *эйдосъ* (εἶδος); эти термины онъ замѣняетъ иногда словомъ *морфосъ* (μόρφος), что̀ значитъ форма, образъ; съ этимъ тождественна идея какъ всеобщее, родъ; 2) идея есть то̀, что̀ Аристотель называетъ субстанціей, сущностью (ουσία), а Платонъ называетъ самосущимъ, вѣчносущимъ; 3) идея есть умозрительное число (ἀριθμός), именно единица, монада и 4) идея есть сила (δύναμις).

1. *Идея какъ форма, первообразъ, какъ всеобщее, родъ.* Платонъ употребляетъ эти слова съ одной стороны въ объективномъ, а съ другой стороны въ субъективномъ значеніяхъ. Въ объективномъ значеніи онъ употребляетъ эти слова въ смыслѣ пребывающей, неизмѣнной идеи, первообраза, формы всего сознаваемаго и созерцаемаго чистымъ мышленіемъ ума, или въ значеніи рода, какъ всеобщаго во всемъ, но не въ смыслѣ механической совокупности единичностей, вслѣдствіе одинаковости ихъ признаковъ, а въ смыслѣ всеобщаго единства, какъ единаго всецѣлаго, которое постигается чистымъ мышленіемъ, а не изъ отвлеченія признаковъ, общихъ единичностямъ. Въ субъективномъ значеніи Платонъ понимаетъ идею, какъ сознаніе всеобщаго, рода, какъ всеобщее родовое понятіе ума и притомъ не отвлеченное отъ единичныхъ вещей, а созерцаемое только умомъ, только мыслимое, а вовсе не чувственное. Платонъ первый задалъ себѣ вопросъ: что̀ такое истинное, дѣйствительное, реальное бытіе? Имѣютъ ли такое бытіе эмпирическія вещи? Если имѣютъ, то въ такомъ случаѣ всеобщее есть только отвлеченіе отъ единичностей, особеннаго. Или же, напротивъ, истинное реальное бытіе есть всеобщее? Если такъ, то эмпирическія единичныя вещи суть только особенное во всеобщемъ. Платонъ рѣшилъ эти вопросы такъ: не единичныя вещи, существа, не особенное есть истинное, реаль-

ное, какъ всеобщее, а истинное, реальное есть всеобщее; такъ что насколько въ особенномъ есть это всеобщее, настолько оно и реально; напримѣръ, насколько въ единичной вещи есть идея красоты, настолько вещь и реальна. Другими словами, идея, какъ вообще мыслимое, первообразъ, родъ всего, есть истинная реальность, а существа, воспринимаемыя чувствами, суть только единичности этого рода, суть изображенія, снимки этого всеобщаго, первообраза. Въ этомъ смыслѣ Платонъ опредѣляетъ идею, что она есть общее для многаго одноименнаго. Съ этимъ соглашается и Аристотель, говоря: „идея есть единое во множественномъ, или тождество въ разнообразномъ, общее всему, неизмѣняющееся, всегда себѣ равное". Отсюда видно, что Платоново воззрѣніе на идеи противоположно сенсуализму. Въ глазахъ сенсуалиста нѣтъ ничего сущаго, кромѣ единичностей, родъ не существуетъ. „Мы"—говоритъ Локкэ —„выдумали всеобщее, родъ для того, чтобы не давать, какъ слѣдовало бы, каждой единичности особое, собственное имя; родъ выдумали только для сокращенія безконечнаго числа именъ, такъ что родъ, всеобщее есть лишь неточное сокращеніе собственныхъ именъ, а потому родъ не имѣетъ объективной реальности, а есть только субъективная отвлеченность отъ единичностей.

2. *Идея есть субстанція, вѣчно-сущее.* Идеи въ этомъ смыслѣ Платонъ представляетъ себѣ отдѣльными отъ міра явленій, всеобщими сущностями, субстанціями, познаваемыми умомъ, а не чувствами; притомъ субстанціями въ Аристотелевомъ смыслѣ, а не въ томъ, какъ понимали ихъ впослѣдствіи, со времени Спинозы. Первоначальное значеніе Аристотелевой субстанціи есть вѣчное, всегда представляющееся тѣмъ, что оно есть, неизмѣняющееся въ измѣнчивомъ мірѣ явленій, не пріумножающееся и не умаляющееся, не происшедшее и не происходящее, не привязанное къ другому ни въ смыслѣ элемента этого другого, ни въ смыслѣ качества его, такъ что идея, какъ субстанція, существуетъ внѣ всякой связи съ единичными вещами, хотя чувственные предметы и причастны этой субстанціи. Слѣдовательно у Платона, какъ и у Аристотеля, субстанція не есть всеединое сущее, въ смыслѣ элейцевъ, которое было у нихъ лишено опредѣленнаго содержанія; напротивъ, всякая

идея, какъ субстанція, опредѣлена въ своемъ содержаніи (идея стола, человѣка, истины, красоты). Идея Платона не есть также и субстанція, въ смыслѣ новыхъ философовъ, напримѣръ Гербарта. По ученію Гербарта субстанція есть существо, которому принадлежатъ многія измѣнчивыя качества, между тѣмъ какъ само это существо остается пребывающимъ; слѣдовательно субстанція у Гербарта есть тѣ, что въ философіи называется субстратомъ: существо остается неподвижнымъ, а качества измѣняются, какъ бы ползутъ въ немъ. Область же Платоновыхъ идей, какъ субстанцій, есть область истинно-сущаго, заключающаго въ себѣ реальность, такъ что кромѣ этого сущаго нѣтъ ничего сущаго, въ смыслѣ пребывающаго, неизмѣннаго. Эта область идей можетъ быть названа сверхчувственною; только въ этой области боги и чистыя души созерцаютъ безтѣлесную субстанцію, идеи, возвышающіяся надъ всѣмъ становленіемъ въ формѣ красоты. Эта идея красоты есть сама по себѣ и для себя сущее, такъ что она можетъ и быть, и не быть въ чемъ-либо другомъ. „Она"—говоритъ Платонъ— „не существуетъ въ живомъ существѣ, а существуетъ для себя и по себѣ; она пребываетъ однородною, не смѣшиваясь ни съ чѣмъ, и ничего не терпитъ отъ измѣненія того, что ей причастно (т.-е. если вещь прекрасна, то прекрасное въ ней не измѣняется)". Субстанція есть безусловно само для себя сущее; субстанція суть вѣчные образы сущаго, а все прочее —снимки съ нихъ. Субстанціи могутъ быть созерцаемы только въ умозрительной области, не чувствами, а чистымъ мышленіемъ и какъ бы отдѣленными отъ всего, что имъ причастно; видимыя вещи суть только тѣни идей.

Изъ разсматриванія идеи въ этомъ второмъ значеніи оказывается, что Платонова идея не есть чувственная сущность видимаго существа, не есть тѣ, что называется его естествомъ, природою, натурою; говорятъ, что сущность человѣка состоитъ въ его личности; напротивъ, идеи, какъ субстанціи, суть умозрительныя, самосущія субстанціи. Далѣе, идеи, какъ субстанціи, не суть олицетвореніе фантазіею субстанціи, сущности; гипостазировать, олицетворять, значитъ отвлечь фантазіею отъ чувственныхъ существъ ихъ существенные признаки и затѣмъ принять эти существенные признаки предмета за самый пред-

метъ, слѣдовательно приписать имъ, какъ предмету, объективное бытіе. Напротивъ, Платоновы идеи суть субстанціи, имѣющія объективное, дѣйствительное бытіе, а не фантастическое. Далѣе, Платоновы идеи, какъ субстанціи, не суть субстанціи несуществующихъ въ дѣйствительности, не-реальныхъ идеаловъ; напротивъ, Платоновы идеи суть реальности. Наконецъ, онѣ не суть субстанціи въ смыслѣ субъективныхъ мыслей ни человѣческаго, ни божественнаго міроваго ума, въ смыслѣ произведеній дѣятельности этого ума, мышленія. Напротивъ, Платоновы идеи, какъ субстанціи, не произошли и не происходятъ ни изъ чего, не суть продукты чего-либо. „Самъ божественный умъ"—говоритъ Платонъ—„руководится идеями". Равнымъ образомъ идеи не суть субстанціи въ смыслѣ существенныхъ человѣку мыслей, не имѣющихъ иного бытія, кромѣ бытія въ умѣ человѣка; не суть мысли, понятія человѣка о сущности вещей. Напротивъ, онѣ суть сами эти сущности, субстанціи. Такому Платонову воззрѣнію на идеи, какъ субстанціи въ его смыслѣ, нисколько не противорѣчитъ то̀, что Платонъ считаетъ идеи такими первообразами, по которымъ божественный умъ образовалъ міръ; или что идеи суть субстанціи, присутствіе которыхъ сознаетъ въ себѣ умъ человѣка, ибо это не значитъ у Платона, что идеи суть продукты или божескаго ума, или человѣческаго. Напротивъ, бытіе идей предполагается въ дѣйствительности мышленіемъ, какъ бытіе чувственныхъ вещей предполагается чувственнымъ воспріятіемъ, т.-е. еслибы не было идей, то невозможно было бы чистое мышленіе, ибо предметъ его и суть идеи, подобно тому какъ еслибы не было чувственныхъ существъ, то невозможно было бы и чувственное воспріятіе. Далѣе, если Платонъ и говоритъ, что царскій умъ Зевса есть та сила, та причина, которая все устрояетъ и всѣмъ управляетъ, то Зевсъ здѣсь не что иное, какъ міровая душа, которая—также какъ и человѣческая—не производитъ идей, но которою предполагается бытіе идей. Даже самому Зевсу, какъ прямо говорится у Платона, умъ приходитъ отъ возвышающейся надъ Зевсомъ причины, отъ идей, которыя поэтому не могутъ быть его произведеніями, а суть только необходимыя условія мышленія ума. Если у Платона и говорится, что Богъ есть родитель, отецъ идей, то это выраженіе не научное,

а миѳическое, и можно сказать только, что здѣсь Платонъ въ миѳической формѣ хотѣлъ выразить ту философскую мысль, что отъ ума происходятъ идеи, т.-е. что идеи имѣютъ надъ собою верховную причину. Послѣ мы укажемъ, что у Платона даже само верховное божество сливается съ верховною идеею добра; что затѣмъ прочія идеи сливаются съ прочими божествами, и что поэтому идеи вообще не происходятъ изъ личности, не существуютъ въ мышленіи какого-либо лица. Напротивъ, всякая личность, и божества, и человѣка, есть нѣчто совершенно постороннее для идеи, ибо идеи суть самосущія субстанціи, независимыя отъ того, существуютъ ли онѣ въ лицѣ; на субстанціальность идей особенно намекаетъ Платонъ, какъ на существенный признакъ, отличающій идеи, въ смыслѣ субстанцій отъ явленій, отъ чувственныхъ существъ, отъ всякаго лица. Наконецъ, самъ Платонъ говоритъ о философскомъ ученіи циниковъ, по которому идеи суть просто мысли, не имѣющія другого бытія, кромѣ бытія въ душѣ мыслящаго существа; но, упоминая объ этомъ мнѣніи циниковъ, Платонъ не оставляетъ его безъ опроверженія, а напротивъ устраняетъ его слѣдующимъ замѣчаніемъ: еслибы идеи были мыслями души, то и все причастное идеямъ, всѣ существа должны быть мыслящими, между тѣмъ какъ, напротивъ, чувственныя существа, и мыслящія, и немыслящія, непричастны идеямъ; Платонъ возстаетъ противъ того мнѣнія, что идея красоты, напримѣръ, есть просто мысль. Итакъ Платонова идея есть субстанція, какъ само по себѣ и для себя сущее; въ чисто-діалектическомъ разговорѣ „Софистъ", гдѣ діалектика употребляется какъ метода, въ смыслѣ соединенія противоположностей, Платонъ опровергаетъ мнѣніе элейцевъ, что все сущее есть единое, и противоположное ему мнѣніе Гераклита, что все сущее есть множественное; истина состоитъ, по Платону, въ единствѣ противоположностей — единственнаго и множественнаго. Въ другомъ тоже чисто-діалектическомъ разговорѣ „Парменидъ" два положенія—что единое есть и что единое не есть—выражаютъ то же самое, что и два опровергаемыя Платономъ въ разговорѣ „Софистъ" предположенія: 1) все сущее едино и 2) все сущее множественно. Выведши изъ тѣхъ двухъ положеній, что сущее есть и не есть самопротиворѣчащее себѣ слѣдствіе,

Платонъ приводитъ ихъ къ нелѣпости, и черезъ это высказываетъ требованіе, чтобы сущее было признано какъ единое и вмѣстѣ содержащее въ себѣ множественное. Въ разговорѣ „Филебъ“ вкратцѣ представленъ истинный результатъ этихъ изслѣдованій, а именно, что единое есть вмѣстѣ и множественное, и это множественное есть вмѣстѣ единое, и притомъ такъ, что это истинно не только въ отношеніи преходящаго, но и въ отношеніи самой идеи. Вообще Платонъ признаетъ вѣчно пребывающее, само себѣ всегда равное, неизмѣняющееся, однородное, безпространственное, безвременное, само по себѣ и для себя сущее за истинно-сущее, пребывающее, субстанціальное. Съ другой стороны Платонъ смотритъ на истинно-сущее не какъ на всеединое сущее, одну идею, субстанцію, но такъ, что все ихъ множество не нарушаетъ единства, а соединяетъ въ себѣ безчисленное множество качествъ, свойствъ, такъ что единство субстанцій, идей не безразлично по содержанію, какъ у элейцевъ, а безконечно разнообразно; все безчисленное множество идей соединяется въ единый міръ, въ которомъ каждая идея имѣетъ свое отдѣльное бытіе, отличное качество, свойство.

3. *Идея есть число, единица, монада.* Соединеніе въ идеѣ единаго и множественнаго Платонъ выражаетъ и такъ, что оно обозначаетъ идею, какъ умозрительное число, именно какъ единицу, монаду; такъ что каждая идея есть сама по себѣ сущая единица, сама въ себѣ единая, т.-е. имѣющая отдѣльное бытіе отъ прочихъ идей. Такое обозначеніе идеи, какъ умозрительнаго числа, единицы, принадлежитъ къ позднѣйшимъ годамъ жизни Платона, къ его старости. Въ самомъ дѣлѣ, въ Платоновыхъ разговорахъ еще нѣтъ такого обозначенія идеи, какъ единицы, а находимъ мы это у Аристотеля. Конечно и въ Платоновыхъ разговорахъ уже дѣлается различіе между умозрительнымъ разсматриваніемъ и чувственнымъ, эмпирическимъ, математическимъ, но числа математическія не совпадаютъ еще здѣсь съ идеями, а составляютъ среднее между идеями и чувственными вещами; ибо онѣ абстракціи отъ чувственныхъ вещей, опредѣляющихъ ихъ не качественно, а количественно, такъ что въ числѣ безчисленнаго множества идей встрѣчаются также идеи числа́, а не въ томъ смыслѣ, что представители идей вообще суть числа, или что идеи называются так-

же и числами. Притомъ Аристотель намекаетъ, что у Платона ученіе его объ идеяхъ вначалѣ было независимо отъ ученія о числахъ; вначалѣ Платонъ не обозначалъ идеи числами, развѣ только зародыши воззрѣнія на идеи какъ на числа высказываются въ нѣкоторыхъ мѣстахъ его разговоровъ. Въ разговорѣ „Филебъ“ Платонъ признаетъ Пиѳагорово ученіе о соединеніи единаго и множественнаго за главную основу его діалектики, а пиѳагорейцы говорили объ отношеніи единаго и множественнаго по отношенію къ числамъ: слѣдовательно Платонъ переноситъ на идеи тѣ свойства, которыя пиѳагорейцы придавали числамъ. Далѣе Платонъ въ числахъ признаетъ средній членъ, связующій идеи съ одной стороны и явленія съ другой стороны, т.-е. числа суть идеи, по которымъ опредѣляется все чувственное, количество чувственныхъ вещей и все протяженіе величинъ. Вотъ почему числа и пригодились Платону особенно для того, чтобы сдѣлать изъ нихъ символы идей; такъ что если Платонъ хотѣлъ вмѣсто идеи, какъ чисто умозрительнаго, поставить ихъ наглядное символическое выраженіе, то всего ближе было ему выразить идею въ формѣ числа, въ формѣ математической. Но, по свидѣтельству Аристотеля, если Платонъ и говорилъ, что единичныя вещи, чувственныя существа суть реальности, вслѣдствіе причастія ихъ идеямъ, того не говорили и не могли сказать о числахъ пиѳагорейцы. Но изъ этого—говоритъ Аристотель—вовсе не слѣдуетъ, что Платоново ученіе объ идеяхъ существенно отличалось отъ Пиѳагорова ученія о числахъ. Напротивъ, Аристотель говоритъ, что Платонъ отступилъ отъ Пиѳагорова ученія о числахъ только въ слѣдующихъ отношеніяхъ: а) Платонъ сдѣлалъ различіе между числами математическими, чувственными и между идеальными, умозрительными, первообразными; б) Платонъ отдѣлилъ бытіе идеальныхъ чиселъ отъ бытія воспринимаемыхъ чиселъ, чего не сдѣлали пиѳагорейцы со своими числами; в) математическія числа состоятъ изъ однородныхъ единицъ, а потому каждая единица, число можетъ быть сложено съ другою единицею, числомъ. Напротивъ, идеальныя числа не имѣютъ этого свойства, ибо каждая идея имѣетъ отличное содержаніе, а не только отдѣльное бытіе, такъ что складывать идеи нельзя; нельзя сказать: идея стола + идея человѣка. Поэтому г) матема-

тическими числами опредѣляются только величины, помимо особаго содержанія, качества этихъ величинъ; а идеальными числами выражаются опредѣленности умозрительныхъ понятій, или идей, изъ которыхъ каждая имѣетъ свое особое содержаніе, или всякое математическое число равно другому по своему роду, качеству и отлично только по величинѣ, въ количественномъ отношеніи; а идеальное число отличается отъ другого по качеству, своему содержанію. Сверхъ того въ идеальныхъ числахъ есть предыдущее и послѣдующее число, т.-е. однѣ идеи предшествуютъ другимъ, которыя слѣдуютъ за ними, т.-е. однѣ идеи суть высшія, а другія—низшія, т.-е. высшія суть основы для низшихъ, подчиняютъ ихъ себѣ. А если такъ, то слѣдовательно между идеями, какъ числами, есть строгій, извѣстный, опредѣленный порядокъ: однѣ идеи высшія, а другія все болѣе и болѣе низшія; тѣ суть предшествующія, а эти суть послѣдующія. Напротивъ, о математическихъ числахъ нельзя этого сказать; всѣ единицы равны, одна не служитъ основою другой, ибо онѣ не отличаются другъ отъ друга по содержанію; слѣдовательно нѣтъ того рода чиселъ между математическими числами, какой есть между идеальными. Такая позднѣйшая форма математическаго ученія Платона объ идеяхъ какъ умозрительныхъ единицахъ особенно привилась платоникамъ, которые много занимались опредѣленіемъ отношеній между числами и идеями; а потому когда Аристотель говоритъ о числахъ какъ идеяхъ, то говоритъ обыкновенно объ ученіи платониковъ, а не собственно только Платона. Собственно для самого Платона существенна была въ этомъ ученіи объ идеяхъ, какъ умозрительныхъ числахъ, только та мысль, что единое и множественное должны соединяться, въ противоположность ученію Элеатовъ и Гераклита. Въ самомъ дѣлѣ идеи у Платона, какъ единство единаго и множественнаго, суть конкретныя, а не абстрактныя, т.-е. не отвлеченія единаго отъ множественнаго, и множественнаго отъ единаго, а единое и множественное срослись вмѣстѣ такъ, что идеи у Платона суть единство противоположностей, ибо каждая идея есть сама для себя единое, единица, имѣетъ свое отдѣльное бытіе, отличное содержаніе, но съ тѣмъ вмѣстѣ такихъ идей множество. Соединеніе ихъ составляетъ единство, единый

истинно-сущій міръ идей, который имѣетъ отдѣльную сущность отъ міра чувственнаго, но такъ, что есть между этими двумя мірами переходъ, который состоитъ въ томъ, что все множество существъ чувственныхъ причастно всему множеству единичныхъ идей, что есть единство между міромъ идей и міромъ явленій, ибо явленія причастны идеямъ, будучи изображеніями этихъ идей, своихъ первообразовъ.

4. *Идея есть сила.* Отрицая положеніе элеатовъ, что все сущее есть единое, Платонъ отрицалъ и другое ихъ положеніе, что все сущее неподвижно. Въ послѣднемъ отношеніи, что идея не есть неподвижное, Платонъ возстаетъ не только противъ ученія элеатовъ, но и противъ Эвклида Мегарскаго говорившаго о субстанціи въ смыслѣ неподвижнаго, ибо Эвклидъ впалъ въ этомъ отношеніи въ самопротиворѣчіе: онъ допускалъ множественность идей, а отвергалъ подвижность сущаго. Платонъ говоритъ, что воззрѣніе Эвклида на сущее какъ на неподвижное ведетъ къ тому, что сущее дѣлается для насъ непознаваемымъ, немыслимымъ, и что оно само по себѣ становится неразумнымъ и безжизненнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, для того, чтобы мы могли быть причастны сущему, чтобы былъ возможенъ переходъ отъ мышленія къ бытію—и наоборотъ, для этого необходимо, чтобы или мы дѣйствовали на сущее, или оно дѣйствовало на насъ, дѣйствіе же есть движеніе. Дабы познать сущее, необходимо, чтобы нашей познавательной дѣятельности соотвѣтствовало страданіе, пассивность познаваемаго нами, познаваемость, а страданіе безъ движенія, дѣйствія, тоже невозможно. Но если мы признаемъ, что сущее не дѣйствуетъ на насъ, то мы не можемъ быть ему причастны, мы его не можемъ мыслить. Но если сущее есть мыслимое, то оно не можетъ быть не познано и не можетъ не имѣть движенія; сущее же есть идея; слѣдовательно идеи суть нѣчто дѣятельное; дѣятельное же есть сила; слѣдовательно *идея есть сила.* Дабы сущее не было безжизненнымъ, ему должна принадлежать душа, умъ, движеніе, ибо въ безжизненномъ нѣтъ идеи; слѣдовательно идея, сущее должно имѣть душу, умъ, жизнь, движеніе. Но то̀, что̀ все это имѣетъ, есть сила; слѣдовательно идея есть сила. И такъ, съ одной стороны не должно отвергать присутствія идей въ вещахъ, умѣ, душѣ, ибо иначе невозможно было бы по-

знаніе сущаго, идей; а съ другой стороны не должно представлять себѣ идеи неподвижными, т.-е. должно приписать идеѣ дѣятельность, движеніе, силу, жизнь, умъ. Словомъ, должно возвести понятіе объ идеѣ какъ о бытіи, сущемъ къ понятію объ идеѣ какъ силѣ дѣятельной, живой, разумной. Въ этомъ-то смыслѣ Платонъ обозначаетъ идею и какъ силу. Что идеи у Платона суть живыя, дѣятельныя силы, это видно: а) изъ разговора „Федонъ", гдѣ онъ идеи считаетъ единственными дѣйствующими причинами всѣхъ вещей, т.-е. силами, произведшими всѣ вещи, ибо по идеямъ и образовались всѣ вещи, какъ ихъ снимки; б) изъ разговора „Филебъ", гдѣ Платонъ верховной причинѣ, идеѣ верховнаго добра приписываетъ мудрость, умъ, выводитъ изъ этой верховной причины цѣлесообразно устроенный міръ и сравниваетъ ее съ божествомъ, какъ съ духовною силою, цѣлесообразно устрояющею міръ, какъ мірообразователь Деміургъ; в) изъ того, что Платонъ, кромѣ идеи, не говоритъ ни о какой другой дѣятельной силѣ, причинѣ, ибо если Платонъ и называетъ божество Деміургомъ, то разумѣетъ подъ нимъ верховное божество, верховную идею добра въ смыслѣ первопричины.

Итакъ Платонъ представляетъ себѣ идеи не только какъ всеобщее, первообразы, родъ, субстанцію, умозрительныя числа, единицы, но еще и какъ дѣятельныя силы, причины разумныя, дѣйствующія цѣлесообразно, мудро, какъ причины всего міра явленій. Этому нисколько не противорѣчитъ то, что въ миѳической, популярной формѣ Платонъ отличаетъ идею отъ причины, называя эту причину божествомъ; говоритъ, что всѣ вещи сотворены божествомъ, а не слѣпою, безсознательною природою; называетъ уподобленіе божеству высшею цѣлью для человѣка; говоритъ, что Деміургъ сознаетъ вселенную, созерцая ее; все это не противорѣчитъ тому, что Платоновы идеи суть живыя дѣятельныя силы, ибо въ научномъ, философскомъ изложеніи Платонъ не признаетъ другой дѣятельной силы, божества, какъ первопричины, ибо у Платона слово „божество" есть миѳическое, популярное изображеніе верховной идеи добра, а слово „божество" есть миѳическое изображеніе идей вообще. Въ самомъ дѣлѣ, если такое обозначеніе идей, какъ дѣятельныхъ силъ, причинъ имѣетъ свое основаніе и оправданіе во

всей его философіи; въ самомъ дѣлѣ, если только идеи признаются какъ вѣчныя первопричины, силы, то внѣ идей и рядомъ съ ними невозможна никакая другая, равно вѣчная дѣятельная сила. Сами идеи суть дѣятельныя, живыя причины и силы, дающія бытіе, существованіе чувственнымъ вещамъ; а такъ какъ это бытіе таково, что оно можетъ быть объясняемо только цѣлесообразною, мудрою дѣятельностью, то значитъ идеямъ должно приписать умъ; такъ что идеи у Платона суть верховныя причины мышленія, ума, бытія вообще.

Таковы значенія идей вообще.

Въ разсмотрѣнныхъ нами различныхъ значеніяхъ, придаваемыхъ Платономъ идеямъ, новѣйшіе метафизики находятъ противорѣчія, болѣе или менѣе неразрѣшимыя, но прибавляютъ, что главное, существенное, плодотворное для всей Платоновой философіи воззрѣніе Платона на идеи состоитъ не въ тѣхъ его опредѣленіяхъ, по которымъ идеи обозначаются у него какъ роды, сущности, числа и силы, а въ томъ его опредѣленіи идей, что въ идеяхъ соединяются у него въ единство единое и множественное, т.-е. всеобщее и особенное, самосущая отдѣльная единица и безконечно-различная множественность; ибо вслѣдствіе только такого опредѣленія идей Платонъ могъ признать не одну идею, а множество идей, состоящихъ въ единствѣ, или могъ признать единый міръ безчисленнаго множества идей, соединенныхъ между собою въ одно цѣлое. Поэтому спрашивается: какъ же опредѣляетъ Платонъ ближайшимъ образомъ міръ идей и ихъ единство вообще, и какъ онъ опредѣляетъ особенно верховную идею добра? Такъ мы переходимъ къ разсмотрѣнію послѣдняго ученія объ идеяхъ.

О мірѣ идей вообще и о верховной идеѣ добра въ особенности. Подъ міромъ идей вообще Платонъ разумѣетъ всю совокупность, систему, соединеніе въ единое всецѣлое признаваемаго Платономъ безчисленнаго множества идей. И въ самомъ дѣлѣ, Платонъ обыкновенно говоритъ объ идеяхъ во множественномъ числѣ, а если и говоритъ о нихъ въ единственномъ числѣ, то или какъ объ одной изъ множества идей, опредѣленной по своему содержанію идеѣ, или чтобы выразить понятіе объ идеѣ вообще, но не въ томъ смыслѣ, чтобы онъ признавалъ за истинную реальность, за сущее только *одну* идею; на-

противъ, за истинную реальность онъ признаетъ все множество идей, весь міръ идей. Поэтому Платонъ не ставитъ ни идеи вообще, ни какой-либо единичной идеи въ особенности такимъ верховнымъ принципомъ, изъ котораго выводилось бы все безчисленное множество идей; слѣдовательно онъ не употреблялъ слово „идея“ въ единственномъ числѣ, въ смыслѣ одного верховнаго принципа. Можно въ этомъ отношеніи сказать, что Платонъ не принималъ одного верховнаго принципа, а безчисленное множество верховныхъ принциповъ, называя ихъ идеями, такъ что всѣ эти идеи вмѣстѣ, все единство безчисленнаго ихъ множества, весь міръ идей былъ для Платона верховнымъ принципомъ всего бытія и всего мышленія. Спрашивается: почему же верховный принципъ у Платона не есть ни идея вообще, ни одна единичная идея въ особенности, а есть весь міръ идей? Это потому, что Платоновы идеи произошли, развились изъ Сократовыхъ всеобщихъ понятій, или Платоновы идеи суть Сократовы всеобщія понятія, превращенныя Платономъ изъ субъективныхъ нормъ мышленія человѣка, какъ разумнаго существа вообще, въ обыкновенные роды, субстанціи, единицы и силы, словомъ—въ объективныя реальности. А понятій, по Сократу, было безчисленное множество, слѣдовательно и идей у Платона тоже безчисленное множество. Но, произойдя изъ Сократовыхъ всеобщихъ понятій, и Платоновы идеи, какъ и Сократовы понятія, были на самомъ дѣлѣ не что иное, какъ только отвлеченіе отъ опыта, обобщеніе, объединеніе единичностей, хотя въ этомъ и не сознается Платонъ, считая идеи чисто умозрительными, которыя умъ сознаетъ помимо опыта. Будучи же не болѣе какъ отвлеченіемъ отъ единичностей, обобщеніемъ, объединеніемъ ихъ, Платоновы идеи представляютъ, поэтому, такой же постепенный рядъ идей, какъ и Сократовы понятія; именно, вслѣдствіе все бо́льшаго и бо́льшаго обобщенія, мышленіе постепенно восходитъ отъ идей какъ особенностей къ идеямъ какъ всеобщему, подобно тому какъ мышленіе такъ же постепенно восходитъ отъ самыхъ низшихъ понятій къ самымъ высшимъ. Платоновы идеи, какъ и Сократовы понятія, не представляютъ собою на самомъ дѣлѣ такого діалектическаго развитія, потому что всѣ онѣ, какъ множественное, особенное, сливаются въ одну идею, какъ ея моменты, или потому что всѣ

идеи возводятся къ одной идеѣ, одному верховному принципу, какъ у Гегеля, къ абсолютной идеѣ, абсолюту. Напротивъ, у Платона каждая идея, какъ и у Сократа каждое понятіе, есть сущее само по себѣ и для себя. Взаимное же соотношеніе между идеями, какъ и между Сократовыми понятіями, есть только причастіе ихъ или общность, т.-е. всѣ идеи суть только части одного общаго имъ всецѣлаго міра идей, какъ истинно-сущаго, которое есть единое, и которое состоитъ изъ безчисленнаго множества идей; ибо понятіе о цѣломъ предполагается частями его—и наоборотъ. Другими словами, каждая идея есть вмѣстѣ одна, опредѣленная, такая-то идея изъ всей единой совокупности безчисленнаго множества идей, какъ и понятіе Сократа есть одно, опредѣленное понятіе изъ всей совокупности понятій. Поэтому Платонъ вовсе не имѣлъ въ виду чисто апріорнаго, предшествующаго опыту построенія міра идей, т.-е. не исходилъ изъ одной идеи, какъ изъ одного верховнаго принципа, чтобы потомъ посредствомъ дедукціи вывести изъ него всѣ идеи, или чтобы діалектически развить этотъ верховный принципъ, одну идею по всѣмъ моментамъ, какъ развиваетъ Гегель свой абсолютъ. Напротивъ, Платонъ имѣлъ въ виду приведеніе идей, происшедшихъ изъ Сократовыхъ понятій, въ логическій порядокъ, ибо и понятія имѣютъ логическій порядокъ, а его находитъ Платонъ посредствомъ не дедукціи, а индукціи, т.-е. посредствомъ развитія, основаннаго на апостеріорномъ, т.-е. на опытномъ воспріятіи единичностей, на большемъ или меньшемъ опредѣленіи ихъ, такъ что чѣмъ менѣе объединяется единичностей, тѣмъ идеи стоятъ ниже въ этомъ рядѣ идей, какъ и понятія. Отсюда видно, что Платоновы идеи, какъ и Сократовы понятія, находятся между собою въ такомъ соотношеніи, что однѣ изъ нихъ болѣе или менѣе низшія, а другія болѣе или менѣе высшія, восходя все болѣе и болѣе до верховной идеи; слѣдовательно всѣ онѣ вмѣстѣ, какъ міръ идей, представляютъ собою постепенный, неизмѣнный рядъ идей, начиная отъ самыхъ низшихъ и восходя до самыхъ высшихъ. Поэтому идей у Платона безчисленное, неопредѣленное множество; ибо изъ всякаго Сократова понятія у Платона развивается идея, а понятій у Сократа безчисленное множество. Притомъ, такъ какъ только идеи суть у него реальности, истинно-сущее, то

ничего нѣтъ и ничего нельзя себѣ представить, помыслить о чемъ-либо, что̀ не имѣло бы соотвѣтствующей себѣ идеи, ибо иначе то̀ было бы абсолютно-несущее, что̀ не можетъ быть представлено, мыслимо, а слѣдовательно и познаваемо. А потому Платонъ порицалъ тѣхъ мыслителей, которые не рѣшаются признать идеи чего бы то ни было, даже самаго низкаго. О нихъ Платонъ говоритъ, что они вовсе не дозрѣли до философскаго мышленія. Напротивъ, самъ Платонъ все возводитъ къ идеямъ, не только великое, но и самое низкое, не только всѣ произведенія природы, но и всѣ человѣческія искусства, не только то̀, что̀ мы называемъ именами существительными, но и всѣ имена прилагательныя, глаголы, всѣ грамматическія формы и всѣ математическія тѣла. Онъ, напримѣръ, говоритъ объ идеяхъ правды и справедливости, человѣка, господина, раба, объ идеяхъ здоровья, покоя, движенія, огня, воды, воздуха, стола, кровати, кубка, шила, величины, цвѣта, силы, голоса, звука, объ идеяхъ великаго и малаго, тяжелаго и легкаго, единаго, двойного и множественнаго. Мало того: Платонъ говоритъ объ идеяхъ несущаго, или того, что̀ по своей сущности есть только противоположность идеи; именно, говоритъ объ идеѣ неправды и несправедливости, порочности, дурного, гнуснаго, постыднаго. Это оттого, что Платонъ признавалъ, что всякому предмету соотвѣтствуетъ идея, и потому должно было признать, что есть идея и несущаго; словомъ, у Платона нѣтъ ничего, что̀ не имѣло бы своей идеи, какъ и понятія. Поскольку можно показать общее во многихъ единичностяхъ, объединить ихъ, постольку и можно говорить объ идеяхъ, понятіяхъ. Предѣлъ для идей Платона только тамъ, гдѣ уже невозможно обобщеніе единичностей, гдѣ множественность единичностей, явленій не можетъ быть заключена въ единство, гдѣ нѣтъ бытія, какъ говоритъ Платонъ, гдѣ есть только абсолютное, безпокойное движеніе, становленіе, такъ что ничего нельзя уловить твердаго въ этомъ становленіи. Напримѣръ, Платонъ не признавалъ идеи различныхъ запаховъ, отвергая ихъ общность, единство, ибо всякій запахъ есть, по его мнѣнію, становленіе, безпокойное движеніе, не дошедшее до опредѣленнаго бытія, какъ цѣли становленія, а слѣдовательно есть только переходный моментъ въ становленіи, не имѣющій ничего твердаго. Впослѣдствіи

впрочемъ Платонъ, какъ говоритъ Аристотель, желая избѣгнуть самопротиворѣчія, уклонился отъ этой своей непослѣдовательности, пересталъ признавать идеи человѣческихъ искусствъ и отрицательнаго, какъ несущаго, нереальнаго, относительнаго, слѣдовательно идеи именъ прилагательныхъ,—и вотъ такое-то Платоново уклоненіе приняли платоники въ своемъ ученіи объ идеяхъ. Несмотря на безчисленное, неопредѣленное множество идей, несмотря на отдѣльность каждой изъ нихъ, всѣ идеи, по ученію Платона, находятся въ связи, единствѣ, какъ множественныя части единаго всецѣлаго, міра идей и въ такомъ же соотношеніи, въ какомъ состоятъ Сократовы понятія, изъ которыхъ развились Платоновы идеи. Какое же именно это соотношеніе? Такое, что идеи представляютъ собою непрерывный рядъ ступеней, начиная отъ самыхъ низшихъ до самыхъ высшихъ, начиная отъ всеобщаго и восходя до особеннаго или, лучше, наоборотъ, начиная отъ особеннаго и восходя до всеобщаго. Платонъ даже поставилъ задачею, требовалъ, чтобы идеи представляли собою такую связь, систему, возвышаясь отъ всеобщаго къ особенному—и наоборотъ, и съ тѣмъ вмѣстѣ Платонъ требовалъ опредѣлить всѣ средніе члены, изслѣдовать всѣ соотношенія между всѣми идеями; требовалъ, чтобы создана была наука, которая обнимала бы весь міръ идей. Но для построенія такой науки самъ Платонъ положилъ только первое начало и потому слабое, хотя можно согласиться съ Плутархомъ, что у Платона былъ уже первый легкій очеркъ десяти Аристотелевыхъ категорій, какъ верховныхъ понятій, въ смыслѣ идей. Впослѣдствіи, когда Платонъ началъ сливать свои идеи съ Пиѳагоровыми числами, то онъ, по свидѣтельству Аристотеля, старался построить систему идеальныхъ чиселъ посредствомъ выведенія ихъ изъ одного принципа, верховной единицы, разумѣя подъ нею верховную идею добра,—построить въ томъ смыслѣ, чтобы изъ этой верховной единицы развивать всѣ прочія числа, единицы, какъ идеи. Но такая система чиселъ не можетъ замѣнить собою систему идей; слѣдовало рѣшить поставленную задачу о построеніи такой науки даже и тогда, еслибы Платонъ провелъ систему идеальныхъ чиселъ гораздо полнѣе, нежели какъ онъ провелъ ее, остановившись на этихъ десяти категоріяхъ; ибо числа суть безкачественныя отвле-

ченности, а между тѣмъ идеи имѣютъ свое особое содержаніе, качество, вслѣдствіе чего и дѣлается возможною связь между идеями; иначе ка́къ сказать, что это высшее понятіе, а это низшее? Однако въ Платоновой системѣ идей постепенный рядъ ихъ заключается идеею добра; она у него есть самая высшая, верховный принципъ всѣхъ идей. Это потому, что Сократово понятіе добра было также верховнымъ понятіемъ. Какъ солнце,—говоритъ Платонъ,—даетъ чувственному міру жизнь, освѣщаетъ наши глаза, такъ что мы можемъ видѣть, и дѣлаетъ для насъ возможнымъ познаніе, такъ въ сверхчувственномъ мірѣ идей добро есть источникъ бытія и знанія, познаваемости и познаванія. Какъ солнце въ мірѣ явленій возвышается надъ свѣтомъ и глазами, такъ добро въ мірѣ идей возвышается надъ бытіемъ и знаніемъ, Что̀ же должно разумѣть ближайшимъ образомъ подъ верховною идеею добра? Въ разговорѣ „*Филебъ*“ вопросъ объ идеѣ добра разсматривается съ такой стороны, что мы должны здѣсь разумѣть подъ Платоновымъ добромъ преимущественно цѣль человѣческой дѣятельности, что̀ для человѣка есть верховное благо, блаженство. Въ разговорѣ „Государство“ добро уже не есть только цѣль человѣка, а есть верховная конечная цѣль міра вообще. Но если остановиться на послѣднемъ, если принимать Платонову идею добра только въ такомъ смыслѣ, какъ будто это послѣднее значеніе и есть существенное для идеи добра; то она уже не можетъ имѣть значеніе дѣйствующей причины, а потому она должна отличаться отъ другой дѣйствующей причины, которая есть божество. Если остановимся на этомъ, то или идея добра относится къ божеству, или божество къ ней, какъ обусловливающее къ обусловливаемому. А именно: еслибы идея добра была такое всеобщее, которое заключало въ себѣ и самое божество, какъ особенное, то эта идея добра была бы обусловливающею, а божество обусловливаемымъ, ибо оно заключается въ идеѣ. А если, наоборотъ, идея добра была бы продуктомъ сознанія, мысли божества, или еслибы она заключалась въ немъ, выражала бы одно изъ его качествъ, то божество было бы обусловливающимъ, а идея была бы обусловливаемою. Но во всякомъ случаѣ идея не была бы дѣйствующею силою или причиною, а была бы другая причина дѣйствующею. Но на такомъ понятіи объ идеѣ, какъ

цѣли, а не какъ дѣйствующей причины, нельзя остановиться, ибо это противорѣчило бы заявленію самого Платона. Это заявленіе не допускаетъ такого воззрѣнія на идею добра, ибо Платонъ говоритъ, что сама эта идея и сообщаетъ вещамъ бытіе, даетъ познающему уму познавательную способность; она-то, идея добра, и есть причина всего истиннаго и прекраснаго, виновница свѣта, первоисточникъ дѣйствительности и ума; слѣдовательно она не есть только цѣль, а есть основа бытія и мышленія, причина абсолютная, надъ которою нѣтъ высшей причины, ее обусловливающей, такъ что Платонъ не могъ признавать поэтому другія, отличныя отъ нея силы; иначе онъ долженъ былъ бы упомянуть объ этомъ въ томъ же разговорѣ „Государство", а между тѣмъ онъ нигдѣ не упоминаетъ о другой причинѣ, гдѣ онъ выражается въ научной, философской формѣ, а не въ миѳической. Въ разговорѣ *„Филебъ"* Платонъ ясно говоритъ, что божественный умъ есть добро, а въ разговорѣ „Тимей" прямо говоритъ, что мы только тогда придемъ къ несамопротиворѣчащему представленію о Деміургѣ, когда откажемся отъ различія его отъ идей, будто божество образовало идеи. Наконецъ вообще, въ виду единства Платоновой философіи, для того чтобы признать ее за цѣлое, мы должны признать, что Платонъ не отдѣлилъ божества отъ верховной идеи добра. Это Платонъ имѣетъ въ виду, когда приписываетъ дѣйствующую силу и цѣлесообразно устрояющій умъ частію идеямъ вообще, частію особенно идеѣ верховнаго добра. Это подтверждаетъ и Аристотель, говоря, что Платонъ въ своихъ позднѣйшихъ лекціяхъ обозначалъ умъ какъ верховную единицу, какъ добро, какъ основу добра—въ противоположность матеріи, какъ основѣ зла; ибо этотъ умъ, верховная единица совпадала у Платона съ божествомъ, между тѣмъ какъ одинъ изъ преемниковъ его въ Академіи отклонился уже отъ такого воззрѣнія своего учителя, отъ сліянія верховной идеи добра съ божествомъ, отличилъ божественный умъ отъ единаго и добраго. Конечно, намъ теперь кажется непонятнымъ, какъ можетъ Платонъ понятіе о добрѣ прямо признать самою высшею причиною, силою и даже умомъ; ибо мы можемъ представлять себѣ умъ, силу только какъ принадлежность личности; личность же не можетъ быть приписана Платоновымъ идеямъ, а слѣдова-

тельно и верховной идеѣ добра. Но для Платона это вовсе не казалось непонятнымъ; онъ могъ говорить объ идеяхъ большого и малаго, великаго и низкаго; поэтому онъ могъ принять и цѣль вообще за субстанцію, за самостоятельную реальность, за цѣль верховную, абсолютную; добро—за абсолютную причину, абсолютную, самосущую реальность. Конечно, такое Платоново воззрѣніе должно было повести его къ несообразностямъ, и дѣйствительно повело; этимъ объясняется у него смѣшеніе этическаго понятія о добрѣ съ метафизическимъ, какъ абсолютно-сущимъ, смѣшеніе нравственнаго добра съ абсолютно-сущимъ. Но Платонова верховная идея добра развилась изъ Сократова понятія добра, а это понятіе было отвлечено Сократомъ отъ міра этическаго, міра человѣческой дѣятельности, представляло цѣль человѣческой дѣятельности. Вотъ это-то Сократово этическое понятіе Платонъ и возвелъ въ метафизическое, въ понятіе объ абсолютно-сущемъ, но еще такъ нерѣшительно, что сквозь это метафизическое понятіе добра постоянно просвѣчиваетъ чисто-этическое Сократово понятіе добра; вотъ отчего происходитъ у Платона и неясность: онъ не смотрѣлъ на добро ни какъ на чисто-метафизическое, ни какъ на чисто-этическое. Но послѣ того какъ Платонъ призналъ идею добра метафизическою, самосущею, абсолютно-сущею, самостоятельною реальностью, абсолютною причиною всего бытія и мышленія, нечего намъ удивляться, что онъ пошелъ и дальше, приписалъ идеѣ добра тѣ качества, безъ которыхъ она не можетъ быть абсолютно-сущею, приписалъ силу, дѣятельность, умъ.

Но если такова верховная идея Платонова добра, то имѣетъ ли она у Платона личность? Этотъ абсолютъ есть ли лицо? Этого вопроса не задавалъ себѣ Платонъ съ такою ясностью, съ какою по крайней мѣрѣ теперь задаютъ себѣ метафизики вопросъ о личности абсолюта, божества. Вообще во всей древности, пока она не была тронута дуновеніемъ новаго времени, не было понятія о лицѣ; умъ древность представляла себѣ неопредѣленно. Правда, въ древности часто представляли умъ какъ умъ міровой, но въ условіяхъ, колеблющихся между личнымъ и безличнымъ умомъ. Конечно, Платонъ часто говорилъ объ умѣ какъ о лицѣ: о совершенномъ

божествѣ, провидѣніи, словомъ — говорилъ о божествѣ, какъ представляли его себѣ тогда религіозныя воззрѣнія; но Платонъ нигдѣ не пытается опредѣлительнымъ образомъ примирить эти религіозныя воззрѣнія съ своимъ ученіемъ объ идеяхъ, или по крайней мѣрѣ доказать возможность ихъ примиренія, соединенія; а слѣдовательно онъ вовсе не ясно сознавалъ эту задачу. Въ самомъ дѣлѣ, это ему не нужно было для его философскаго изслѣдованія о верховномъ принципѣ, какъ основѣ и мышленія, и бытія; онъ ограничивался идеями, но рядомъ съ ними онъ ставилъ божество, именно верховное божество, какъ миѳическую форму идеи добра, а прочія, не верховныя божества—какъ миѳическія формы прочихъ идей. Для практическаго приложенія къ жизни онъ держался общихъ религіозныхъ вѣрованій о божествѣ, и хотя старался очистить ихъ согласно своему ученію, но съ точностію не изслѣдовалъ отношенія этихъ религіозныхъ вѣрованій къ своему ученію объ идеяхъ, а успокоивался на той мысли, что религіозныя воззрѣнія и его ученіе объ идеяхъ высказываютъ въ сущности одно и то же, различіе же только то, что форма религіозная есть образная, а философская есть научная; что идеи суть нѣчто истинно-сущее, абсолютное, суть божества, и что верховная идея добра совпадаетъ съ верховнымъ божествомъ. Во всякомъ случаѣ у Платона идея добра есть самая высшая, слѣдовательно не тождественная съ идеею бытія, а возвышается надъ нею и надъ самымъ знаніемъ, ибо она объектамъ познаванія даетъ познаваемость, а уму даетъ познавательную силу. Въ этомъ смыслѣ можно, пожалуй, сказать, что идея добра есть верховный принципъ; но лучше сказать, что идея добра есть верховное сущее въ мірѣ идей, такъ что она, какъ верховное сущее, и есть причина всего бытія и конечная цѣль всей человѣческой дѣятельности, всѣхъ нашихъ стремленій. Опредѣливъ въ этомъ смыслѣ верховное сущее, какъ добро и какъ цѣлесообразно дѣйствующую силу, Платонъ тѣмъ самымъ призналъ добро за принципъ мірообразовательный, творческій, открывающійся въ мірѣ явленій, во внѣшней природѣ. Онъ прямо говорилъ: Богъ благъ, а потому онъ и образуетъ міръ. Слѣдовательно отъ ученія объ идеяхъ, отъ діалектики Платонъ здѣсь переходитъ къ разсматриванію внѣшней природы, къ физикѣ.

И мы послѣдуемъ за нимъ, обозримъ кратко его физику, чтобы сдѣлать переходъ къ этикѣ, нашему главному предмету.

Б. *Физика Платона.* Отъ Платоновой діалектики мы перешли къ физикѣ, натурфилософіи, къ ученію его о природѣ, о видимомъ, чувственномъ мірѣ, мірѣ явленій. Мы видѣли, что истинное бытіе, по ученію Платона, принадлежитъ только идеямъ, такъ что онъ говоритъ, что только идеальный міръ есть истинно-сущій; природа же, видимый міръ, чувственный, міръ явленій, хотя и есть міръ стройный, космосъ, но онъ не имѣетъ истиннаго бытія. О немъ Платонъ говоритъ, что онъ и не есть истинно-сущее, ибо только идеальный міръ вѣченъ и неизмѣненъ; а чувственный міръ есть нѣчто такое, что̀ всегда становится, но никогда не есть, онъ не вѣченъ, онъ не неизмѣненъ, онъ сталъ, произошелъ, а вмѣстѣ съ нимъ стало, произошло и самое время. Однакоже это не значитъ, чтобы Платонъ отрицалъ всякое бытіе, существованіе чувственнаго міра, міра явленій, природы, или считалъ его за абсолютно-несущее. Напротивъ, взглядъ Платона на чувственный міръ таковъ: хотя ему и не принадлежитъ истинное бытіе, однакоже и ему принадлежитъ въ нѣкоемъ смыслѣ бытіе, онъ есть нѣкоимъ образомъ сущее. Поэтому бытіе видимаго, чувственнаго міра есть среднее, переходное между истиннымъ бытіемъ, принадлежащимъ міру идеальному, и истиннымъ небытіемъ, абсолютно-несущимъ. Это потому, что въ чувственномъ мірѣ проявляется міръ идеальный, истинно-сущее, идеи, какъ въ изображеніи идей, первообразовъ; но идеи не пребываютъ въ чувственныхъ существахъ вѣчно, а только преходящимъ образомъ; идея въ чувственномъ существѣ не находится въ чистотѣ, а смѣшанною съ тѣмъ, что̀ есть ей противоположность, слѣдовательно въ мутномъ, помутившемся состояніи. Идея добра смѣшивается съ тѣмъ, что есть злое; ибо все видимое не есть абсолютно доброе, а смѣшано со зломъ. Идея въ чувственномъ существѣ не есть само по себѣ сущее, въ своемъ единствѣ, а чувственное существо существуетъ ради другого, не для себя самого, т.-е. для проявленія идеи, и чрезъ другое, т.-е. чрезъ то, что идея въ немъ проявляется,—иначе оно не было бы вовсе сущимъ. Въ чувственномъ существѣ идея не проявляется въ единствѣ; идея добра одна только: всѣ

прочія идеи отличны отъ нея; идея проявляется раздробленною на множество существъ одноименныхъ съ нею (прекрасный человѣкъ, прекрасная картина): такъ идея красоты одна, но раздробляется на множество прекрасныхъ существъ. Отъ этого чувственное существо, явленіе есть только тѣнь идеи, полученное изображеніе истинно-сущаго, своего первообраза, идеи. Какая же причина такого обезображенія первообраза, идеи въ чувственномъ существѣ, явленіи? Въ самой идеѣ этой причины искать нельзя; ибо если идея и соединяется съ чувственнымъ существомъ и съ другими идеями (идея добра съ идеею красоты), но всегда такъ, что остается себѣ вѣрною, и такъ, что она соединяется съ тѣмъ только, что̀ согласно съ нею и именно потому, что идеи образовались изъ понятій, а понятія соединимы только съ согласными съ собою понятіями; доброе несоединимо съ дурнымъ. Напротивъ, чувственныя существа соединимы и съ противоположностями; нѣтъ чувственнаго существа, которое было бы только доброе, а всегда оно смѣшано, соединено и съ дурнымъ. Слѣдовательно чувственныя существа, заключающія въ себѣ и идею, и ея противоположность, являются чѣмъ-то несовершеннымъ. А если такъ, то не можетъ быть причины несовершенства идей; ибо идея не можетъ быть соединима съ противоположностью. Поэтому для объясненія разнеистиннаго бытія чувственныхъ существъ, явленій, ихъ раздробленности, измѣняемости, ихъ несовершенства, нужно принять другой принципъ бытія, не-идеальный. Этотъ принципъ бытія чувственнаго міра, какъ несовершеннаго бытія, долженъ быть съ одной стороны самостоятеленъ относительно бытія идей, т.-е. долженъ быть независимъ отъ бытія идей; ибо если бы идеи были принципами чувственнаго міра, то и онъ имѣлъ бы истинное бытіе, какъ и идеи. Такой принципъ, который служитъ основою другой формы бытія, формы чувственной, несовершенной, долженъ быть съ другой стороны несамостоятеленъ; ибо въ чувственной формѣ бытія проявляется идея, слѣдовательно этотъ принципъ зависимъ отъ нея, иначе чувственное существо было бы абсолютно-несущимъ. Вотъ почему Платону оставалось признать другой принципъ для другой формы бытія, формы чувственной, признать принципъ не идеальный, а матеріальный. Этотъ принципъ Платонъ иногда назы-

ваетъ *матеріею* (ὕλη), но не въ смыслѣ еще научнаго термина, какимъ является слово матерія у Аристотеля, который подъ нею разумѣетъ безкачественное вещество, положительный субстратъ, основу видимаго міра, а слово „матерія" употребляетъ Платонъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ употребляли его въ то время греки. Матерія у Платона есть всякій грубый, сырой матеріалъ, необдѣланный, необработанный, несформированный, но который можетъ быть обдѣланъ, обработанъ. Но обыкновенно Платонъ называетъ тò, что Аристотель употребляетъ въ смыслѣ научнаго термина—матерію—разными другими словами: или ἐκμαγεῖον,—что означаетъ всякую массу, которая способна принять всякую форму и на которой можетъ быть сдѣлано всякое изображеніе, отпечатлѣно все (гипсъ, воскъ), слѣдовательно можетъ отпечатлѣться и идея. Или называетъ Платонъ матерію *безобразнымъ*, не имѣющимъ опредѣленнаго образа; или *всеобъемлемымъ*, т.-е. способнымъ обнять все; или *невидимымъ*, т.-е. невоспринимаемымъ внѣшними чувствами, ибо матерія не имѣетъ образа, качества; или *неопредѣленнымъ*, *безграничнымъ*, ибо границу, мѣру даетъ только идея, или *протяженнымъ*, т.-е. пространствомъ, которое, будучи само безконечно, даетъ въ себѣ мѣсто всему, всѣмъ существамъ. Но Платонъ хотя и опредѣлилъ такимъ образомъ матерію, однакоже нашелъ, что этого мало, а потому онъ говоритъ, что трудно словами опредѣлить матерію, ибо трудно и мыслить о ней, а слѣдовательно трудно и познать ее, ибо мы все познаемъ только двояко: или умозрительнымъ мышленіемъ, какъ познаемъ идеи, или чувственнымъ воспріятіемъ и основаннымъ на немъ представленіемъ,—такъ мы познаемъ все чувственное; но матерія не есть ни идеальное, ни чувственное. Познать матерію можно посредствомъ только логизма (λογισμός), особаго умозаключенія, которое есть среднее между умозрительнымъ заключеніемъ и чувственнымъ воспріятіемъ. Всякая единичная вещь есть не что иное, какъ продуктъ смѣшенія двухъ первобытныхъ элементовъ всего истинно-сущаго и истинно-несущаго, міра идей и міра явленій, т.-е. продуктъ смѣшенія идеи и матеріи,—смѣшенія, а не соединенія; слѣдовательно есть продуктъ, слѣдствіе механическаго смѣшенія. Такъ Платонъ принимаетъ два отдѣльные міра: міръ

идей и міръ чувственный, міръ явленій,—и для каждаго міра принимаетъ особый принципъ. Слѣдовательно его философія не есть философія монистическая, съ однимъ принципомъ, а дуалистическая, съ двумя принципами. Этотъ-то дуализмъ Платоновой философіи и послужилъ Аристотелю однимъ изъ главныхъ аргументовъ противъ Платоновой философіи; именно Аристотель нападалъ на Платонову философію за ея самопротиворѣчіе, за то, что она допускала дуализмъ, два начала, не возводя ихъ къ одному.

Но хотя Платонъ и отказываетъ природѣ въ истинномъ бытіи, однакоже—такъ какъ въ природѣ, въ чувственномъ мірѣ проявляются идеи, умъ—онъ и чувственный міръ признаетъ стройнымъ міромъ, космосомъ еще и въ томъ смыслѣ, что все въ немъ устроено ко благу, — благо есть конечная цѣль міра; признаетъ его благимъ міромъ настолько, насколько этотъ міръ можетъ быть такимъ, насколько это дозволяетъ матерія, противящаяся тому, чтобы идея въ немъ осуществилась, цѣлесообразно устроила міръ. Въ этомъ смыслѣ міръ чувственный есть цѣлесообразно устроенный міръ. Мало того: если разсматривать порознь каждое единичное существо, то оно представится существующимъ для осуществленія верховной конечной цѣли, такъ что всѣ существа въ мірѣ находятся въ цѣлесообразной связи между собою, восходя до высшей цѣли — добра, блага. Словомъ, Платонъ смотрѣлъ на міръ съ телеологической точки зрѣнія, въ противоположность той механической точкѣ зрѣнія, съ какой смотрѣли на міръ всѣ прежніе натурфилософы, исключая Анаксагора. Но и его Платонъ признаетъ остановившимся на полъпути, ибо хотя онъ и принялъ за принципъ міра умъ, но затѣмъ все объяснялъ механическими причинами, вмѣсто того, чтобы доказывать цѣлесообразное устройство міра. Во всеобразующемъ умѣ,—говоритъ Платонъ,—въ немъ лежитъ основа порядка въ мірѣ, въ немъ содержится понятіе верховной причины міра. Умъ въ этомъ смыслѣ тождественъ у Платона съ верховною идеею добра, блага, божествомъ; Богъ есть мѣра всего. Напротивъ, въ матеріи заключаются механическія причины міра, которыя не суть первовладычествующія, а суть сопричины, т.-е. суть сопричины цѣлесообразныхъ причинъ,

вспомогательныя средства цѣлесообразныхъ причинъ; божество беретъ себѣ въ помощь механическія причины, чтобы идти къ верховной идеѣ добра, блага. Слѣдовательно умъ, божество, верховная идея добра цѣлесообразно формируетъ матерію, чувственныя существа, которыя происходятъ изъ матеріи, влагаетъ въ нихъ идеи, которыхъ они суть только тѣни; умъ формируетъ весь міръ; всѣ существа обусловливаются умомъ, идеями. Но поскольку они происходятъ изъ матеріи, они обусловливаются не умомъ, а чѣмъ-то такимъ, что̀ не есть сознаваемое, а есть слѣпое, безсознательное. Итакъ вотъ каковы у Платона дѣятельныя причины міра: а) сознательно дѣйствующія причины—умъ, идеи; и б) безсознательныя—матерія, необходимость; такъ что само божество не можетъ образовать міръ абсолютно совершеннымъ, какъ міръ идеальный, а только относительно-совершеннымъ, самымъ лучшимъ, какъ говоритъ Платонъ, совершеннымъ настолько, насколько дозволяетъ это матерія, необходимость, которая противится всякому ограниченію, формированію, ибо сущность матеріи состоитъ въ томъ, что матерія безгранична, неопредѣленна. Какъ произведеніе ума, чувственныя существа должны быть объясняемы идеями, особенно верховною идеею добра, блага, такъ что можно сказать, для какой цѣли существа эти существуютъ, къ чему они стремятся, къ добру или злу. Но то̀, что̀ въ чувственномъ существѣ не допускаетъ никакого телеологическаго объясненія, о чемъ мы не можемъ сказать, для чего оно существуетъ, то должно быть разсматриваемо какъ произведеніе нецѣлесообразныхъ, телеологическихъ причинъ, произведеніе необходимости, а не ума. Съ такимъ телеологическимъ воззрѣніемъ Платона на міръ находится въ связи та его основная мысль, которую онъ проводитъ въ единственномъ разговорѣ, имѣющемъ предметомъ своимъ чувственный міръ, физику,—въ разговорѣ „Тимей", названномъ такъ по имени пиѳагорейца Тимея, у котораго учился Платонъ, но которому онъ влагаетъ въ уста натурфилософскія мысли. Этому разговору предшествуетъ—что̀ мы знаемъ изъ самого „Тимея"—разговоръ „Государство", такъ что въ „Тимеѣ" прямо говоритъ Платонъ: „день тому назадъ мы говорили о государствѣ, а теперь будемъ говорить о природѣ". Въ разговорѣ „Государство" Платонъ хотѣлъ представить осуществленіе

верховной идеи добра въ государствѣ, человѣческомъ обществѣ и въ связи съ этимъ въ дѣятельности человѣка, какъ члена государства; а въ разговорѣ „Тимей“ Платонъ продолжаетъ представлять осуществленіе этой самой верховной идеи добра уже во всемъ мірѣ и вмѣстѣ въ человѣкѣ, какъ части природы, а не какъ членѣ государства. Въ „Тимеѣ“ Платонъ развиваетъ ту мысль, что міръ есть изображеніе вѣчнаго, самаго лучшаго первообраза, такъ какъ Деміургъ, образователь міра, умъ, есть самое лучшее изъ всего, ибо онъ тождественъ у Платона съ верховною идеею добра, блага, которая есть самая лучшая изъ всѣхъ идей. Поэтому міръ есть самое совершенное произведеніе ума, насколько дозволяетъ это матерія, какъ стройный міръ, цѣлесообразно устроенный ко благу, какъ художественное, эстетическое произведеніе, которое составляло сущность и мышленія, и жизни грековъ вообще. Божество, будучи абсолютно благимъ и независимымъ, захотѣло устроить міръ ко благу и устроило по вѣчнымъ первообразамъ, идеямъ. Но прежде чѣмъ міръ былъ устроенъ божествомъ, прежде чѣмъ произошелъ міръ явленій, существовали уже идеи и матерія, какъ два первобытныхъ его элемента. Идеи были тогда неподвижны, а матерія безкачественна, безобразна, текуча, подвижна. Изъ механическаго ихъ смѣшенія, вслѣдствіе того, что свойство матеріи есть движеніе, изъ смѣшенія идей и матеріи и возникъ міръ явленій. Но міръ идеальный, идеи, и міръ матеріальный, матерія, были самостоятельны, отдѣльны другъ отъ друга, между ними прежде не было перехода. Какъ же произошло смѣшеніе между ними? Нужно было для этого нѣчто посредствующее между идеями и матеріею, посредствомъ чего могло бы произойти смѣшеніе этихъ двухъ первобытныхъ элементовъ міра. Это-то посредствующее есть міровая душа. Она есть не только мыслящій принципъ, но такой принципъ, который и матеріи даетъ жизнь, органическую расчлененность; а потому Платонъ говоритъ, что прежде всего Деміургъ образовалъ міровую душу, такъ что міровая душа соединила оба первобытныхъ элемента міра, идеи и матерію. Затѣмъ міровая душа есть сила, приведшая и продолжающая все приводить въ становленіе, есть сила, движущая къ конечной цѣли—добру. Въ этомъ смыслѣ міровая душа есть принципъ мірового порядка, связь міра, міровое самосознаніе,

вслѣдствіе котораго міръ, какъ состоящій изъ идей и матеріи, есть міръ живой, которому присущи умъ, душа, идеи, есть живое существо. Словомъ, міровая душа есть воплощенная идея, есть идея, вошедшая въ матерію. Вслѣдствіе всего этого міръ, какъ космосъ, всеединое, изображеніе самой лучшей идеи, невидимаго, вѣчнаго божества, верховной идеи, этотъ чувственный міръ, какъ и идеальный міръ, никогда не преходитъ; онъ, правда, имѣетъ начало, но не имѣетъ конца; идеальный же міръ не имѣетъ ни начала, ни конца. Далѣе, этотъ міръ довлѣетъ самъ себѣ, ибо настолько въ немъ идеи воплощаются, насколько это дозволяетъ матерія; а потому онъ не нуждается ни въ чемъ другомъ, идетъ ко благу, какъ конечной цѣли, живетъ въ блаженствѣ; онъ есть видимое блаженство, верховная идея блага, ставшее единое божество. Между тѣмъ какъ онъ есть самое лучшее изъ всѣхъ существъ, звѣзды и прочія небесныя тѣла суть только ставшіе низшіе боги. Другими словами, идея верховнаго добра, блага проявляется во всемъ мірѣ, какъ цѣлости; прочія же идеи, низшія, проявляются въ отдѣльныхъ явленіяхъ, существахъ; оттого идей множество, и, несмотря на то, есть одно божество, одна верховная идея добра. Далѣе, Платонъ продолжаетъ: послѣ образованія міровой души Деміургъ еще разъ смѣшалъ тѣ элементы, изъ которыхъ образовалъ міровую душу, т.-е. смѣшалъ идеи и матерію, и образовалъ столько единичныхъ душъ, сколько было звѣздъ, небесныхъ тѣлъ, которыя суть видимые низшіе боги, а Деміургъ есть верховное, невидимое божество. Каждую душу Деміургъ поселилъ на особую звѣзду, чтобы она узнала тамъ законы высшаго порядка міра, созерцала идеи лицомъ къ лицу, и потомъ, чрезъ посредство этихъ видимыхъ боговъ, онъ вселилъ души въ смертныя тѣла, дабы образовался родъ смертныхъ существъ, одаренныхъ душою и тѣломъ, дабы образовался родъ человѣческій, ибо и онъ столько же необходимъ для гармонической цѣлости, полноты видимаго міра, какъ необходимы и видимые, низшіе боги.

Вложивъ въ душу людей самъ отъ себя безсмертный умъ, онъ, единое верховное божество, предоставилъ дальнѣйшее образованіе людей низшимъ, видимымъ богамъ, отъ которыхъ люди, кромѣ ума, получили неразумную, смертную часть души. Такъ

переходитъ Платонъ въ томъ же разговорѣ „Тимей“ отъ ученія о природѣ вообще къ ученію о человѣкѣ и въ особенности о человѣческой душѣ, или переходитъ отъ физики къ психологіи, которая у Платона составляетъ непосредственное звено, связующее ученіе о природѣ вообще — физику — съ этикою.

Въ этой миѳической формѣ образованія человѣка и человѣческой души Платонъ выразилъ слѣдующую философскую мысль: сущность человѣческой души, не говоря о соединеніи ея съ тѣломъ человѣка, есть такая же, какъ и сущность міровой души, ибо обѣ эти души состоятъ изъ однихъ и тѣхъ же двухъ элементовъ, матеріальнаго и идеальнаго, но съ тѣмъ различіемъ, что человѣческая душа есть производная и единичная, а міровая душа есть первоначальная и всеобщая. Со вселеніемъ въ смертное тѣло человѣка безсмертной души присоединилась къ безсмертному существу души, какъ уму, смертная составная часть души отъ низшихъ, видимыхъ боговъ; а потому Платонъ отличаетъ въ душѣ человѣка двѣ главныя части: а) безсмертную, божественную, разумную, умъ, любомудрую часть, любящую ученіе, способную познавать истинно-сущее, идеи, способность мышленія, умозрѣнія—и б) смертную часть души, неразумную. Разумная часть души сама себѣ равна, однородна, ибо она едина, а потому она нераздѣльна, не раздѣляется на части; напротивъ, неразумная, смертная часть души раздѣляется на двѣ половины: лучшую и худшую; слѣдовательно выходитъ, что всѣхъ элементовъ души Платонъ принимаетъ три: разумную часть, неразумную лучшую и неразумную худшую часть души. Неразумная лучшая называется у Платона: ѳимосъ, (θυμός), что въ переводѣ означаетъ силу возвышенныхъ порывовъ, ибо въ этой части души заключается все мужественное, а также ярость, гнѣвъ, честолюбіе, властолюбіе, всѣ возвышенныя лучшія сильнѣйшія страсти, тѣ бурныя, порывистыя страсти, посредствомъ которыхъ душа блюдетъ надъ своимъ самосохраненіемъ. Хотя эта часть души сама по себѣ неразумна, но по сущности своей она есть естественная помощница разумной части души, ибо она одарена нѣкіимъ подобіемъ разумной части, т.-е. одарена инстинктомъ ко всему высокому, истинно прекрасному, доброму, и, служа уму, разумной

части, эта неразумная лучшая часть поэтому бдитъ надъ сохраненіемъ своей сущности, борется противъ всѣхъ неразумныхъ влеченій, удовольствій, наслажденій, какъ чисто чувственныхъ, борется съ неразумною худшею частью души. Но если эта неразумная лучшая часть испорчена дурными привычками человѣка, то много она причиняетъ заботъ разумной части, старающейся подчинить ее себѣ. Худшая неразумная часть души есть сила чувственныхъ пожеланій или чувственныхъ страстей, сила, руководящаяся чувственными ощущеніями, удовольствіями. Эта худшая неразумная часть,—говоритъ Платонъ,—чувствуетъ голодъ, жажду, половое влеченіе; вообще ей принадлежатъ всѣ чисто-чувственныя влеченія, стремленія; а какъ стремленія эти требуютъ удовлетворенія, то эта худшая, неразумная часть ищетъ средствъ для удовлетворенія ихъ, какъ своихъ потребностей. Средствами представляются всѣ чувственныя вещи; потому эту часть Платонъ называетъ желательною, сребролюбивою, любостяжательною, ибо она стремится къ владѣнію тѣмъ, что̀ служитъ для удовлетворенія ея чувственныхъ потребностей; она стремится поэтому удовлетворить потребностямъ чувственной, физической жизни,—и вотъ почему эта худшая, неразумная часть есть низшая и вполнѣ смертная, ибо она обращена къ чувственному и смертному. Изъ разсмотрѣнія этихъ сущностей каждой изъ частей души видно, что каждая изъ нихъ имѣетъ свое назначеніе, дѣло, какъ говоритъ Платонъ, и только одно свое дѣло. Для исполненія же своего дѣла каждая часть души должна имѣть все, что̀ нужно для этого,—а это составляетъ совершенство, добродѣтель этой части (ἀρετή), т.-е. совершенство, имѣя которое и можетъ совершать свое дѣло въ точности каждая часть души. Такъ совершенство, добродѣтель разумной части души, силы мышленія, ума, есть мудрость (σοφία); совершенство добродѣтель, неразумной лучшей части, силы возвышенныхъ порывовъ есть мужество (ἀνδρεία): совершенство, добродѣтель неразумной, худшей части, силы чувственныхъ желаній есть умѣренность, благоразуміе (σωφροσύνη), самообладаніе, самосохраненіе. Если каждая часть души въ самомъ дѣлѣ исполнитъ свое дѣло и только свое, не вмѣшиваясь въ дѣла другихъ частей, то изъ этого возникаетъ совер-

шенство, добродѣтель цѣлой души. Эту-то добродѣтель цѣлой души и называетъ Платонъ праведностью, правдою и справедливостью (δίκαιον). Низшая изъ этихъ частей души, неразумная худшая часть, сила пожеланій, находится впрочемъ не въ одномъ только человѣкѣ, но и въ прочихъ животныхъ и даже въ растеніяхъ, ибо во всѣхъ ихъ есть влеченіе къ самоудовлетворенію и къ отысканію средствъ для физической жизни, такъ что это напоминаетъ Шопенгауерову „волю", которую онъ приписываетъ всѣмъ физическимъ существамъ. Лучшая неразумная часть души, мужественная, бдительная, находится во всѣхъ животныхъ, а не только въ человѣческой душѣ; ибо не только люди, но и прочія животныя имѣютъ влеченіе къ бдѣнію надъ своимъ сохраненіемъ. У всѣхъ животныхъ есть гнѣвъ, ярость, властолюбіе. Притомъ даже въ самихъ людяхъ эти три части души распредѣлены неравномѣрно: въ однихъ людяхъ преобладаетъ одна сила, въ другихъ другая, одни способны къ одной добродѣтели, а другіе къ другой, и притомъ это относится не только къ какимъ-либо людямъ, но и къ цѣлымъ классамъ гражданъ и даже къ народамъ. Напримѣръ однимъ людямъ, цѣлому правительственному классу, эллинамъ вообще свойственна, говоритъ Платонъ, мудрость, ибо въ нихъ преобладаетъ умъ, сила мышленія. Другимъ людямъ, цѣлому классу, воинамъ и цѣлымъ народамъ, сѣвернымъ варварамъ свойственно мужество, ибо въ нихъ преобладаетъ неразумная лучшая часть, сила возвышенныхъ порывовъ. Третьему разряду людей, цѣлому промышленному классу и земледѣльческому, цѣлымъ народамъ, финикіянамъ и египтянамъ свойственна добродѣтель—умѣренность въ чувственныхъ желаніяхъ, ибо въ нихъ преобладаетъ сила желательная, любостяжательная, такъ какъ это промышленные народы. Но въ комъ есть высшая часть души, въ томъ всегда есть и низшая часть души; слѣдовательно въ комъ есть умъ, мудрость, въ томъ всегда есть и мужество, и умѣренность. Въ комъ есть мужество, въ томъ есть умѣренность; но въ комъ есть умѣренность, въ томъ только и есть эта умѣренность, ибо, наоборотъ, нельзя сказать, что въ комъ есть умѣренность, въ томъ есть и мужество, и умъ, мудрость. Мы видимъ отсюда, что въ Платоновой физикѣ, со включеніемъ въ нее психологіи, находятся корни этики. Но не слѣдуетъ отсюда заключать, будто

бы Платонъ подъ этими тремя частями души разумѣлъ то̀, что̀ называютъ теперь силами души: чувствованіями, умомъ и волею; нѣтъ, совсѣмъ другое: воли здѣсь у Платона нѣтъ, чувствованіе есть, но оно принадлежитъ всѣмъ тремъ частямъ души, умъ же принадлежитъ только одной части души, разумной. Послѣ того какъ новѣйшая философія перестала говорить объ отдѣльныхъ силахъ души, можно подумать, что подъ этими тремя частями души Платонъ разумѣетъ то̀, что̀ нѣкоторые называютъ теперь различными формами душевной дѣятельности; нѣтъ, у Платона это просто части души. Но при этомъ спрашивается: какъ же при такой тройственности души, при составѣ ея изъ трехъ частей, возможно было всецѣлое единство душевной жизни? Какъ это Платонъ разрѣшаетъ? Это есть такой вопросъ, котораго Платонъ вовсе не задавалъ себѣ и для рѣшенія котораго ровно ничего не сдѣлалъ. То же самое должно сказать и о другомъ вопросѣ. Мы сказали, что у Платона нѣтъ воли въ этихъ трехъ частяхъ души. Спрашивается: какъ же Платонъ думалъ о волѣ, которая нынѣ, какъ воля свободная, полагается въ основу ученія о душѣ, такъ что этимъ вопросомъ много занимались теологи и философы, и многіе теперь занимаются, именно объ отношеніи свободной воли и необходимости? Что Платонъ понималъ свободу въ смыслѣ того, что̀ теперь мы называемъ произволомъ—въ смыслѣ свободы выбора изъ многаго—въ этомъ сомнѣваться нельзя. Самъ Платонъ часто говоритъ о произвольности и непроизвольности человѣческихъ дѣяній, не давая и повода думать, что подъ произвольностью разумѣетъ что-либо другое, а не свободу выбора: Платонъ даже прямо говоритъ, что человѣческая воля свободна, т.-е. имѣетъ свободу выбора, какъ свою сущность. Но какъ это онъ понимаетъ? Мы видѣли, что душа человѣка, какъ и душа животныхъ и растеній, сначала жила жизнью предшествующею земной жизни, до-земною жизнью; сперва она состояла изъ двухъ элементовъ и жила до-земною жизнью до тѣхъ поръ, пока не вселилась въ тѣло человѣка, т.-е. выбрала своимъ пребываніемъ тѣло человѣка. Вотъ эту-то свободу выбора и относитъ Платонъ къ душѣ въ ея до-земной жизни; тамъ, въ до-земной жизни она могла избирать себѣ все, такъ что отъ произволенія человѣческой души въ до-земной ея жизни Платонъ ста-

витъ въ зависимость послѣдующую внѣшнюю судьбу человѣческой души на землѣ со всѣмъ, что̀ непосредственно съ нею связано, а равно и тотъ видъ, который душа принимаетъ, вступая въ земную жизнь. Въ до-земной жизни она была безразлична; отъ нея зависѣло, въ кого войти. Далѣе, отъ нея же зависѣлъ и образъ жизни, какой она будетъ вести на землѣ; наконецъ отъ нея же зависитъ и то, что̀ можетъ съ нею случиться на землѣ вслѣдствіе образа ея жизни и формы. Все это зависитъ отъ того, что душа, имѣя свободу выбора, вошла, вселилась въ тѣло человѣка. Какъ это понять? Это значитъ, что Платонъ допускалъ необходимость, именно что внѣшняя судьба человѣка необходимо обусловливается тѣмъ, что̀ отъ него независимо уже въ самой земной жизни. Вотъ какъ надо понимать эту миѳическую форму образованія души. Но отсюда не должно заключать, какъ это дѣлаютъ иные философы, будто бы въ этомъ ученіи Платона о душѣ видно ученіе о предопредѣленіи, предетерминизмѣ. Дѣйствительно, необходимостью многое обусловливается въ жизни человѣка, но не все; мы сказали, что ею обусловливается, опредѣляется именно внѣшняя судьба человѣка, а не добродѣтель, не нравственность, и не безнравственность, порочность, и слѣдовательно не то, что посредствомъ добродѣтели ведетъ къ счастію, ибо добродѣтель есть средство къ достиженію счастія; ибо какова бы ни была внѣшняя судьба человѣка на землѣ, человѣкъ можетъ быть добродѣтеленъ, добронравственъ, это совершенно отъ него зависитъ, и какъ бы ни была дурна внѣшняя судьба человѣка на землѣ, отъ человѣка зависитъ быть счастливымъ или несчастливымъ. Правда, рядомъ съ этою зависимостью добродѣтели человѣка отъ его свободы, самоопредѣленія, Платонъ повторилъ Сократово положеніе, что никто не дѣлаетъ зла добровольно, свободно, а дѣлаетъ невольно; но этимъ не уничтожается свобода быть добродѣтельнымъ; это значитъ только то, что никто не дѣлаетъ зла, сознавая, что это зло, а дѣлаетъ такъ потому, что не знаетъ истиннаго добра. Слѣдовательно это положеніе вовсе не уничтожаетъ свободы человѣческой воли; ибо знаніе истиннаго добра, по ученію Платона, зависитъ отъ человѣка; онъ можетъ знать и не знать; онъ самъ виноватъ, если по незнанію дѣлаетъ зло; а это происходитъ тогда, когда

онъ совершенно преданъ чувственности, т.-е. преходящему, неистинно сущему, неистинному бытію, не идеямъ, какъ истинно сущему, слѣдовательно не идеѣ добра. Наконецъ, хотя Платонъ и говоритъ, что главная причина порочности человѣка, безнравственности, есть болѣзненное состояніе его тѣла, или недостаточное, дурное воспитаніе и дурныя государственныя учрежденія, но онъ прибавляетъ, что это такъ бываетъ только въ бо̀льшей части случаевъ, а не всегда; слѣдовательно онъ не устраняетъ и абсолютно собственной вины человѣка, возможности быть добродѣтельнымъ для тѣхъ людей, которые поставлены въ невыгодное положеніе дурнымъ воспитаніемъ, болѣзненнымъ состояніемъ тѣла и дурными государственными учрежденіями. Но, несмотря на то, что такимъ образомъ Платонъ отличаетъ свободу отъ необходимости, онъ часто впадаетъ въ самопротиворѣчіе, а слѣдовательно онъ не разрѣшаетъ удовлетворительно вопроса о соотношеніи необходимости и свободы. А что̀ касается вопроса о возможности свободы, самоопредѣленія человѣка при божьемъ управленіи міромъ и при существованіи причинной связи между явленіями міра, то Платонъ вовсе и не подымалъ этого вопроса, занимавшаго философовъ и теологовъ въ новѣйшее время; ибо Платонъ не могъ его поднять, вслѣдствіе самой сущности его философскаго ученія: его ученіе видѣло въ божествѣ не столько личное существо, сколько безличную, верховную идею добра, а вмѣсто причинной связи между явленіями міра Платонъ признавалъ связь телеологическую, цѣлесообразную, которая не имѣетъ ни характера необходимости, ни характера свободы. Продолжая далѣе, Платонъ говоритъ опять въ миѳической формѣ, что всѣ воплощенныя души людей, по смерти ихъ, возвращаются въ свое первобытное, до-земное состояніе; въ этомъ смыслѣ Платонъ признаетъ то, что теперь называютъ безсмертіемъ души; объ этомъ онъ говоритъ въ разговорѣ „Федонъ". Изъ его же ученія о безсмертіи души для насъ, имѣющихъ дѣло съ Платоновою этикою, важно особенно то, что прежде всего Платонъ представляетъ себѣ безсмертіе души какъ этическій постулатъ, т.-е. какъ необходимое требованіе, условіе для нравственности. Все стараніе философа должно быть, по ученію Платона, направлено къ тому, чтобы высвободить душу изъ подъ зависи-

мости тѣла и возвыситься къ истинно сущему, безсмертію; стараться же объ этомъ философъ долженъ на томъ основаніи, что наше тѣло есть оковы для нашей души, помѣха для ея дѣятельности, а потому только чрезъ освобожденіе отъ чувственности душа наша достигаетъ своего истиннаго бытія; слѣдовательно такое стараніе философа имѣетъ смыслъ подъ тѣмъ условіемъ, если душа независима отъ тѣла; вотъ почему въ разговорѣ „Федонъ“ Платонъ и старается привести доказательства такой независимости души. Изъ этихъ доказательствъ важно еще и то, которое основано на такъ-называемомъ анамнезисѣ—припоминаніи, воспоминаніи, свойственномъ человѣческой душѣ. Платонъ говоритъ, что ученіе есть припоминаніе душою того, что̀ она знала еще въ до-земной жизни, гдѣ она созерцала идеи въ чистотѣ, лицомъ къ лицу; въ земной же жизни душа припоминаетъ только ею знаемое. Это у Платона доказывается тѣмъ, что понятія объ идеяхъ не могутъ быть извнѣ влагаемы въ воплощенную душу человѣка, а должны быть развиваемы изъ нея самой, какъ присущія ей, хотя и не сознаваемыя ею до тѣхъ поръ, пока душа не разовьетъ ихъ; это развитіе идей изъ души по-какому либо поводу и есть анамнезисъ. Въ этомъ смыслѣ и добродѣтель тоже развиваема, ибо верховная идея добра присуща человѣческой душѣ, такъ какъ высшая часть души есть умъ, а умъ созерцаетъ идеи, слѣдовательно и верховную идею добра. Вотъ сущность Платонова ученія о природѣ, или физики, со включеніемъ психологіи.

Отъ физики чрезъ посредство психологіи Платонъ переходитъ къ этикѣ, самъ указывая намъ въ концѣ разговора „Тимей“ предѣлъ физики и необходимость перехода къ этикѣ, именно такимъ образомъ: говоря въ концѣ разговора „Тимей“ о человѣкѣ, Платонъ распространяется о болѣзняхъ его, какъ тѣлесныхъ, такъ и особенно душевныхъ, а также и о средствахъ противъ нихъ, о лекарствахъ. При этомъ Платонъ принимаетъ два вида душевныхъ болѣзней, которыя проистекаютъ изъ болѣзненнаго состоянія тѣла: а) безуміе и б) невѣжество. Въ составъ этихъ двухъ видовъ душевныхъ болѣзней онъ включаетъ и всѣ виды безнравственности, какъ предмета этики, ибо нравственность, добродѣтель основывается и у него, какъ и у Сократа, на знаніи; слѣдовательно здѣсь уже есть

переходъ къ этикѣ. Однако Платонъ считаетъ причиною такихъ душевныхъ болѣзней и безнравственности не только болѣзненное состояніе тѣла, но и недостаточное, дурное воспитаніе, а также дурныя, порочныя государственныя учрежденія, составляющія также предметъ этики. Наконецъ, онъ признаетъ самымъ дѣйствительнымъ лекарствомъ, средствомъ противъ душевныхъ болѣзней, отъ чего бы онѣ ни происходили, а слѣдовательно и противъ порочности, безнравственности, гармоническое упражненіе всего цѣлостнаго человѣка, т.-е. тѣла и души, тѣмъ, что̀ греки называли гимнастикою и музыкою, для того, чтобы достигнуть стройности, гармоніи, согласія между тѣломъ и душою. Въ особенности Платонъ считаетъ главнымъ средствомъ противъ душевныхъ болѣзней развитіе ума, разумной части души, ибо она только и ведетъ къ истинному знанію, истинно сущему, идеямъ, развитіе наукою вообще, сперва математикою, а потомъ философіею, какъ наукою объ истинно сущемъ, идеяхъ вообще, слѣдовательно діалектическимъ познаніемъ идей; а такъ какъ владычествующая, верховная идея надъ всѣми идеями есть идея добра, то поэтому именно познаніе этой идеи составляетъ главное средство противъ душевныхъ болѣзней и безнравственности. Эта же идея добра въ ея осуществленіи, въ человѣкѣ и государствѣ, и составляетъ предметъ этики. Да и съ самаго начала, а не только въ концѣ разговора „Тимей", заключающаго въ себѣ Платоново ученіе о природѣ, видимомъ, чувственномъ мірѣ, Платонъ указываетъ на этику, какъ на цѣль своего ученія о природѣ. Это онъ выражаетъ такъ: главному дѣйствующему лицу, Тимею, поставляется Платономъ задача, чтобы онъ, говоря о сущности природы, началъ съ происхожденія міра и заключилъ бы сущностью человѣка, психологіею, для того, чтобы происшедшіе такимъ образомъ люди стали гражданами государства, явились въ той средѣ, гдѣ осуществляется идея добра, какъ предметъ этики. Въ этомъ отношеніи Платону превосходно замѣчаетъ Проклъ, неоплатоникъ V ст. по Р. Хр., въ своемъ комментаріи на „Тимея", что правильное устройство государства есть предметъ политики, идея же добра есть предметъ этики въ тѣсномъ смыслѣ; а потому тщетно стараніе

разъединить то, что по самой сущности соединено, т.-е. физику со включеніемъ психологіи и этику со включеніемъ этики въ тѣсномъ смыслѣ и политики. Такъ мы отъ физики чрезъ посредство психологіи переходимъ къ этикѣ.

В. *Этика Платона.* Мы должны здѣсь отдѣлить этику въ собственномъ смыслѣ отъ политики. Мы уже видѣли, что у Сократа есть зачатки всѣхъ тѣхъ ученій, которыя относятся къ этикѣ въ собственномъ, тѣсномъ смыслѣ. Эти ученія и были развиты Платономъ; это суть: 1) ученіе о верховномъ добрѣ, благѣ, какъ блаженствѣ, счастіи; 2) ученіе о добродѣтели и 3) ученіе о нравственныхъ обязанностяхъ. По этимъ тремъ рубрикамъ мы и разсмотримъ Платонову этику въ тѣсномъ смыслѣ.

1. *Ученіе о верховномъ добрѣ, благѣ, блаженствѣ, счастіи.* И у Платона первый этическій вопросъ есть вопросъ о верховномъ добрѣ благѣ, ибо что̀ Сократъ съ сократиками называетъ добромъ, то̀ и есть конечная цѣль человѣческой дѣятельности, верховное добро; такъ точно и Платонъ разсматриваетъ верховное добро. Но Платонъ, въ отношеніи къ этому вопросу, всестороннѣе всѣхъ прочихъ сократиковъ взглянулъ на ученіе Сократа, хотя и онъ не пришелъ къ полному развитію Сократова ученія о верховномъ благѣ, ибо въ Платоновомъ ученіи о верховномъ благѣ преобладаетъ отрицательное направленіе, выраженное въ полемикѣ противъ прочихъ сократиковъ и софистовъ. Что же касается его положительнаго воззрѣнія на верховное благо, то оно представлено Платономъ только въ самыхъ общихъ, главныхъ чертахъ, а не въ подробностяхъ. Сообщимъ ихъ.

Въ началѣ своей философской дѣятельности, въ первыхъ разговорахъ, Платонъ довольствовался только доказательствами, что не чувственное удовольствіе и не своеволіе и произволъ индивида, дозволяющіе себѣ все для своего чувственнаго удовольствія, есть верховное благо, какъ конечная цѣль человѣческой дѣятельности, но что только софрозюне, самообладаніе, умѣренность дѣлаетъ человѣка и полезнымъ членомъ государства, и истинно счастливымъ. Въ особенности въ разговорѣ „Горгій“ Платонъ старается опровергнуть тождественность чувственнаго удовольствія, поставляемаго конечною

цѣлью, съ этимъ верховнымъ добромъ, полемизируя противъ взгляда гедониковъ и другихъ подобныхъ современныхъ ему взглядовъ; слѣдовательно тутъ еще преобладаетъ отрицательное его направленіе. Въ разговорѣ „Өэтетъ“ Платонъ уже и положительно высказываетъ свое мнѣніе, воззрѣніе на верховное добро. Мы видѣли, что по ученію Платона только идея есть истинно-сущее, а матерія есть среднее между истинно-сущимъ и неистинно-сущимъ, а потому чувственный міръ, основа котораго есть матерія, есть міръ несовершенный, гдѣ въ несовершенной чистотѣ, въ не-единствѣ проявляются идеи. Будучи несовершеннымъ, чувственный міръ есть міръ зла; зло же,—говоритъ Платонъ,—не можетъ исчезнуть, ибо необходимо, чтобы всегда была противоположность добру, а эта необходимость противоположности добра состоитъ въ несовершенствѣ чувственнаго. А потому главная, существенная нравственная цѣль человѣка, какъ индивида, состоитъ въ томъ, чтобы возвыситься надъ этимъ злымъ, несовершеннымъ, чувственнымъ міромъ, обратиться и въ самой дѣятельности, жизни, отъ жизни чувственной къ жизни идеальной, какъ чистому созерцанію идей; ибо душа человѣка есть свободная отъ чувственности субстанція, которой назначеніе созерцать идеи, т.-е. средство къ достиженію такой цѣли есть уподобленіе божеству, котораго не касается ничто злое, т.-е. стремленіе къ верховной идеѣ добра, которая не имѣетъ эебѣ противоположности. Такое уподобленіе божеству и есть верховное добро, благо, блаженство. Еще опредѣленнѣе Платонъ говоритъ о верховномъ добрѣ, благѣ, блаженствѣ въ разговорѣ „Федонъ“. Конечная, нравственная задача, цѣль должна быть освобожденіе его души отъ тѣла, а слѣдовательно отъ всего чувственнаго, неразумнаго, нераздѣльнаго съ тѣломъ, очищеніе души, какъ разумной, безсмертной, божественной части человѣка, отъ всякаго чувственнаго воспріятія, ощущенія и отъ основанныхъ на нихъ представленій, мнѣній и желаній, а потому сосредоточеніе души въ себѣ самой, въ спокойномъ, умозрительномъ познаваніи идей, которое не имѣетъ дѣла съ чувственнымъ, а только съ истинно-вѣчнымъ бытіемъ, идеями. Только такое освобожденіе души изъ подъ власти чувственнаго міра и есть для души единственный путь къ тому, чтобы она могла

изъ этого чувственнаго, злого міра возвыситься къ себѣ самой, къ наисчастливѣйшей, блаженной формѣ своего до-земного существованія, когда она созерцала идеи и верховную идею добра лицомъ къ лицу, въ чистотѣ, и была счастлива. Слѣдовательно истинную реальность въ области теоретической имѣютъ только идеи, а въ области практической только идеальная жизнь, а слѣдовательно возвышеніе къ идеямъ, и въ жизни, и въ мышленіи, есть единственный путь человѣка къ верховному добру, благу, блаженству. Съ этимъ воззрѣніемъ Платона на верховное добро находится въ непосредственной связи та его мысль, что философъ, ищущій мудрости, знанія истинно-сущаго и осуществляющій это въ жизни не вынужденно нисходитъ съ высоты философскаго, умозрительнаго созерцанія и идей къ міру чувственному, жизни, къ занятію государственными дѣлами; ибо—говоритъ Платонъ—только тѣло философа живетъ въ государствѣ, душа же его все презираетъ, и народныя собранія, и учрежденія законодательныя, и судебныя, и административныя.

Мы видимъ, что здѣсь, въ ученіи о верховномъ добрѣ, все направлено къ полемизированію противъ того, что̀ представляли себѣ верховнымъ благомъ односторонніе сократики и софисты, такъ что и здѣсь все еще преобладаетъ отрицательное направленіе; положительное же направленіе только проглядываетъ. Еслибы Платонъ остановился на такомъ отрицательномъ понятіи о верховномъ благѣ, то въ результатѣ мы получили бы только отрицательное его ученіе о верховномъ благѣ, нравственности, предметѣ этики; но это было бы противорѣчіемъ и съ самымъ духомъ греческой древности, и съ духомъ Платоновой философіи, съ положительнымъ ея направленіемъ: съ духомъ греческой древности потому, что греки не иначе понимали нравственность, какъ осуществляющуюся въ государствѣ, какъ политическую, общественную нравственность; слѣдовательно какъ же можно было остановиться Платону на томъ, что душа философа должна жить внѣ государства, а только тѣло его живетъ въ государствѣ? Платонъ и не остановился на такомъ отрицательномъ воззрѣніи на верховное благо. Это отрицательное воззрѣніе онъ восполняетъ такими мыслями, которыми онъ придаетъ и занятію чувственнымъ, и дѣйствительному міру, государству положительное зна-

ченіе; а слѣдовательно въ этомъ отношеніи онъ смотритъ и на верховное добро какъ на осуществленіе въ нравственной дѣятельности человѣка, какъ индивида и какъ гражданина, а съ тѣмъ вмѣстѣ и какъ на осуществленіе его въ этической сферѣ вообще, въ государствѣ. Какъ онъ можетъ придти къ такому положительному воззрѣнію? Мы видѣли, что хотя по ученію Платона только идея есть истинно-сущее, а матерія не есть истинно-сущее, однако мы также видѣли, что идея все-таки выражается въ чувственномъ мірѣ, проявляется въ немъ. Именно, когда верховная идея добра выражается въ чувственномъ мірѣ, дѣйствительности, то она и дѣлаетъ его идеальнымъ, возводитъ его къ идеямъ, дѣлаетъ его благимъ, такъ что идея верховнаго блага есть причина всего добраго въ чувственномъ мірѣ, а слѣдовательно и въ государствѣ. Отсюда-то Платонъ и вывелъ, что въ составъ верховнаго блага входитъ не только умозрительное созерцаніе идей, познаніе ихъ въ чистотѣ, но и вложеніе ихъ, осуществленіе ихъ въ чувственномъ бытіи, дѣйствительности, отчего и проистекаетъ для человѣка удовольствіе, самоудовлетвореніе видимымъ, чувственнымъ, въ которомъ уже проявляется идеальное. Только такая дѣятельность человѣка, стремящаяся къ тому, чтобы вложить, осуществить идею въ чувственномъ и даже наслажденіе чувственно-прекраснымъ, въ которомъ идея красоты соединяется съ идеею добра, есть условіе истиннаго счастія, верховнаго блага. Поэтому этическое требованіе Платона отъ человѣка, чтобы онъ возвышался надъ чувственнымъ міромъ, становится теперь только указаніемъ на верховную, конечную цѣль всѣхъ его стремленій. Объ этомъ Платонъ говоритъ въ разговорѣ „Филебъ", результатъ котораго таковъ. а) Для полнаго истиннаго счастья, верховнаго добра необходимы слѣдующіе элементы: μέτρον — мѣра, μέτριον — умѣренность, самоограниченіе. Что̀ это значитъ? Каждому существу присуща извѣстная идея, какъ его сущность; эта-то идея и есть его мѣра, его умѣряющая сила; поэтому эту мѣру можно назвать идеальностью существа; слѣдовательно для счастья человѣка необходимо причастіе его существа къ этой мѣрѣ, т.-е. необходима такая его теоретическая и практическая дѣятельность, которая соотвѣтствовала бы этой мѣрѣ, его идеальной сущности. б) Необходима сим-

метрія, соотвѣтствіе (συμμετρία), совершенство, изящность, законченность, самодовлѣніе, т.-е. для истиннаго счастія необходимо осуществленіе въ дѣйствительности идеальной сущности человѣка, мѣры, идеи, чтобы дѣйствительно вся жизнь была въ гармоніи съ этою мѣрою и чрезъ то была законченною, совершенною. в) Требуется умъ, разумъ, разсудительность, т.-е. мышленіе, сознаніе идей, и способность вложить идеи въ чувственное, дѣйствительность; сознать сперва идею, мѣру и потомъ поставить съ нею въ соотвѣтствіе самую дѣйствительность, чтобы представить ее изящною, совершенною, законченною. г) Требуются изящныя искусства, науки и вѣрное представленіе; слѣдовательно тутъ уже Платонъ перестаетъ пренебрегать вѣрнымъ представленіемъ. д) Элементомъ истиннаго счастія Платонъ прямо считаетъ чувственное удовольствіе, но опять и здѣсь требуетъ сохранять мѣру, считаетъ элементомъ истиннаго счастія только удовольствіе возвышенное, очищенное отъ всего неразумнаго. Таковы удовольствія, сопровождающія научное, философское познаваніе идеальнаго и чувственное ощущеніе его. Вслѣдствіе этого Платонъ допускаетъ и душевное веселіе отъ такого чувственнаго наслажденія идеею красоты, единой съ идеею добра, выразившеюся въ чувственномъ. Вообще, говоритъ Платонъ, для счастья необходимы такіе элементы, которые совмѣстны съ здоровьемъ души, съ умѣренностью, съ сохраненіемъ идеальной сущности и со всякою добродѣтелью, словомъ—необходимо чистое удовольствіе, безвредное, возникающее изъ созерцанія истиннаго и прекраснаго и добродѣтели, хотя Платонъ и при этомъ не перестаетъ опровергать того ученія, будто чувственное удовольствіе, какъ говорили гедоники-киренаики, есть верховное благо. Но съ другой стороны Платонъ не соглашается съ мегариками, которые отождествляли верховное благо съ знаніемъ, такъ что будто одного только познанія идей довольно для счастія; напротивъ, для счастія надо и познаніе идей, и удовольствіе, чтобы удовольствіе было чистымъ, было наслажденіемъ идеально-чувственнымъ, истинно-прекраснымъ.

Итакъ въ Платоновомъ ученіи о верховномъ благѣ, добрѣ можно различать: а) отрицательное направленіе; его называютъ аскетическимъ; оно поставляетъ естественною верховною, конечною цѣлью человѣческой жизни освобожденіе души отъ плоти, чув-

ственности и въ замѣнѣ его философскимъ, умозрительнымъ созерцаніемъ идей, и б) положительное направленіе, которое называется эстетическимъ, ибо въ немъ особенно выражено ученіе о наслажденіи идеею изящнаго, красоты. Такова сущность Платонова ученія о верховномъ благѣ, счастіи.

2. *Ученіе о добродѣтели.* Опредѣливъ такимъ образомъ верховное благо, счастіе, Платонъ считаетъ необходимымъ опредѣлить и тотъ путь, который ведетъ къ нему,—и вотъ единственнымъ средствомъ къ достиженію этой цѣли, верховнаго блага, единственнымъ путемъ къ нему, Платонъ признаетъ добродѣтель, т.-е. нравственное совершенство души. Это онъ доказываетъ такъ: всякое существо можетъ достигнуть своей цѣли, ему присущей, его мѣры, идеи, своего предназначенія, можетъ осуществить свою сущность только въ силу своего совершенства; ибо если существо несовершенно, то оно не можетъ совершить свое назначеніе. Это совершенство Платонъ, какъ и греки, вобще называетъ добродѣтелью. Точно такъ и душа человѣка можетъ исполнить свое назначеніе, осуществить свою сущность только посредствомъ своего совершенства, которое имѣетъ характеръ уже нравственнаго совершенства. Это нравственное совершенство души есть добродѣтель въ нравственномъ смыслѣ; слѣдовательно только посредствомъ добродѣтели существо можетъ достигнуть своей цѣли, и только исполняя свое назначеніе, человѣкъ можетъ жить хорошо, будетъ истинно счастливымъ. Напротивъ, если онъ не исполняетъ своего назначенія, то онъ живетъ дурно, несчастливо; какъ добродѣтель дѣлаетъ человѣка истинно-счастливымъ, ведетъ къ добру, такъ порочность, нравственное несовершенство, зло дѣлаетъ человѣка несчастливымъ, ведетъ его къ злу.

Въ отношеніи къ человѣку, какъ индивиду, добродѣтель у Платона значитъ нравственное совершенство, а въ отношеніи къ остальнымъ существамъ—просто совершенство. Эту добродѣтель, относящуюся къ человѣку, Платонъ опредѣляетъ ближайшимъ образомъ, а именно: у него она не ограничивается только внѣшнею дѣятельностью человѣка, но и даетъ правильность всему внутреннему въ немъ, т.-е. его душѣ. Она, говоритъ Платонъ, есть здоровое состояніе души,

ибо добродѣтель есть то же самое для души, что̀ здоровье для тѣла. Здоровье же для тѣла предполагаетъ согласіе между собою всѣхъ его частей, единство ихъ; точно такъ и добродѣтель вообще состоитъ въ согласіи, гармоніи, единствѣ всѣхъ частей души такъ, чтобы онѣ, несмотря на свое различіе, находились въ связи, единствѣ. А потому порочность есть болѣзненное состояніе души, отсутствіе гармоніи въ ея частяхъ, нестройность, безпорядочность, неправильность. Поэтому, говоритъ Платонъ, спрашивать, что̀ полезнѣе для человѣка: добродѣтель, праведность, справедливость или же порочность, неправедность, несправедливость—такъ же безумно, какъ еслибы кто спросилъ: лучше ли быть здоровымъ или же больнымъ? лучше ли имѣть душу добрую или испорченную?—Поэтому Платонъ смотрѣлъ какъ на гибельное ученіе, которое даже не должно быть терпимо въ государствѣ, на ученіе, развиваемое софистами, которые представляли порочность, неправду и несправедливость выгоднѣйшею для человѣка какъ индивида, нежели добродѣтель, праведность и справедливость, и которые потому представляли неправедныхъ людей счастливыми, а праведныхъ несчастными. Вообще Платонъ разсматриваетъ противоположность между добродѣтелью, нравственностью и между порочностью, безнравственностью съ такой точки зрѣнія: добродѣтельный подчиняетъ свою чувственную, неразумную, смертную природу, натуру природѣ, натурѣ божественной, безсмертной, истинно-человѣческой, разумной, подчиняетъ разумной части души неразумную ея часть. Порочный же дѣлаетъ наоборотъ. Поэтому только добродѣтельный истинно свободенъ, ибо онъ повинуется только своей собственной истинной природѣ: въ немъ господствуетъ только та часть души, которой одной только должно господствовать,—это есть разумная часть души, умъ, а слѣдовательно и идея, какъ истинно сущее, а слѣдовательно и верховная идея добра. Только добродѣтельный богатъ самъ въ себѣ, и потому довлѣетъ самъ въ себѣ, не нуждается ни въ чемъ, ибо все въ немъ есть, что̀ нужно для сущности его души; въ немъ есть истинно-сущее, идея, умъ, познающій эту идею и направляющій его къ истинно-сущему. Только добродѣтельный истинно веселъ, наслаждается всѣмъ прекраснымъ, ибо это прекрасное есть истинно-прекрасная,

истинно-сущая идея красоты, единая съ идеею добра. Только добродѣтельный истинно спокоенъ, и душа его, преисполненная идеальнаго, идеею добра и красоты, ничѣмъ не можетъ помутиться. Только добродѣтельный истинно счастливъ, блаженъ, ибо все это необходимо для счастія: свобода, спокойствіе, веселіе, самодовлѣніе. Напротивъ, душа того, въ комъ господствуетъ неподчиненная уму неразумная часть души, страсти и чувственность, эта душа нищая, скудна въ самой себѣ, не довлѣетъ сама себѣ, эта душа рабская, чуждая истиннаго веселія и спокойствія, будучи постоянно мучима страхомъ позора, безпокойствомъ. А потому порочный несчастливъ, особенно если въ его рукахъ находится верховная власть въ государствѣ. Такой порочный правитель есть тираннъ; особенно поэтому несчастна душа тиранна, ибо вмѣсто того, чтобы осуществлять въ государствѣ идею добра, онъ, тираннъ, не можетъ ее осуществить, ибо она неосуществима въ его собственной душѣ, ибо онъ не добродѣтеленъ, порочень. Въ самомъ дѣлѣ, только тотъ человѣкъ можетъ найти истинное счастіе, наслажденіе, самоудовлетвореніе, кто стремится къ истинно-сущему, вѣчному, непреложному, идеальному; кто вѣчно-сущимъ, идеальнымъ преисполняетъ свою душу,—а это есть человѣкъ добродѣтельный, стремящійся къ знанію идей, истинно-сущаго, любомудрый, философъ; ибо истинное любомудріе и нравственное совершенство тождественны. Любомудрый и добродѣтельный стремятся къ одному—къ идеямъ: первый стремится къ сознанію идей, а второй—къ осуществленію идей, въ дѣйствительности и особенно къ осуществленію идеи добра, какъ верховной. Затѣмъ всѣ другія удовольствія тѣмъ обманчивѣе и нечище, чѣмъ болѣе отдаляются они отъ такого истиннаго удовольствія любомудраго и добродѣтельнаго человѣка. Поэтому добродѣтель довлѣетъ сама въ себѣ, находитъ въ самой себѣ счастіе, не нуждается въ тѣхъ внѣшнихъ побужденіяхъ, которыми обыкновенно стараются возбудить ее, не нуждается во внѣшнихъ наградахъ, ибо она сама въ себѣ довлѣетъ, носитъ свою награду сама въ себѣ, подобно тому какъ порочность носитъ наказаніе сама въ себѣ; ибо добродѣтель даетъ человѣку счастіе, блаженство, а порочность приноситъ ему несчастіе. Въ этомъ смыслѣ нѣтъ ничего лучшаго для человѣка, какъ уподобиться боже-

ственному, праведному, идеальному, идеѣ добра, божеству, т.-е. быть добрымъ, добродѣтельнымъ, и нѣтъ ничего худшаго для человѣка, какъ подчиняться дурному, неправедному, нечестивому. Въ этомъ смыслѣ, если мы отвлечемся даже отъ всѣхъ выгодъ, представляемыхъ добродѣтелью, если предположимъ, что она неизвѣстна ни богамъ, ни людямъ и что неправедность и порочность человѣка можно скрыть отъ боговъ, то все-таки добродѣтель должна быть признана за истинное счастіе, а неправедность—за несчастіе. Но Платонъ былъ твердо убѣжденъ, что этого быть не можетъ, т.-е. былъ убѣжденъ, что добродѣтель получаетъ достойную мзду если не въ этой жизни, то по крайней мѣрѣ по смерти человѣка. Далѣе, онъ былъ убѣжденъ, что не можетъ быть, чтобы праведнаго, добродѣтельнаго покинули боги, какъ не можетъ быть и того, чтобы злодѣй остался ненаказаннымъ. Напротивъ, говоритъ Платонъ, наказаніе, какъ мзда за порочность, должно или исправить, излечить порочнаго отъ порочности, неправедности, несправедливости, или—если онъ неизлечимъ, неисправимъ, то наказаніе должно послужить для другихъ устрашеніемъ. Платонъ, слѣдовательно, смотрѣлъ на наказаніе какъ на нравственную необходимость, основанную на началѣ исправленія и устрашенія. Такъ Платонъ считаетъ наказаніе необходимымъ средствомъ исправленія, очищенія души отъ всего ей непринадлежащаго, неразумнаго, а слѣдовательно и отъ порочности, хотя онъ прямо отвергаетъ, впрочемъ, начало воздаянія равнаго за равное, око за око, ибо, говоритъ онъ, каждый долженъ желать наказанія за свои проступки, злыя дѣла, ибо лучше излечиться, нежели остаться больнымъ. Даже на нѣкоторыя несчастія, постигающія иногда и добродѣтельнаго, Платонъ смотритъ какъ на наказанія за его прежнія неправды. Такимъ образомъ здѣсь заключаются зародыши теоріи, извѣстной въ уголовномъ правѣ подъ названіемъ теоріи исправленія. Съ другой стороны Платонъ основываетъ наказанія на началѣ устрашенія, ибо онъ допускаетъ такія абсолютныя преступленія, которыя не могутъ быть исправлены, и за которыя полагается абсолютное наказаніе; таковы въ человѣческомъ правосудіи смертная казнь или изгнаніе изъ государства, а въ божескомъ правосудіи—вѣчное осужденіе. Поэтому Платонъ, допуская абсолютное наказаніе,

долженъ былъ принять и другую цѣль наказанія, кромѣ исправленія,—это именно устрашеніе другихъ; такъ что здѣсь мы впервые находимъ зародыши теоріи наказанія, извѣстной въ уголовномъ правѣ подъ именемъ теоріи устрашенія. Именно: кто не можетъ быть самъ исправленъ, тотъ, по крайней мѣрѣ, долженъ принести пользу обществу тѣмъ, что послужитъ примѣромъ для другихъ, чтобы другимъ неповадно было нарушать нравственный порядокъ въ государствѣ; ибо во всякомъ случаѣ индивидъ, какъ гражданинъ, долженъ быть полезенъ государству. Наконецъ съ этими двумя началами исправленія и устрашенія соединяетъ Платонъ—относительно будущей жизни—еще и представленіе о сообразномъ съ особенною природою людей распредѣленіи душъ человѣческихъ по суду боговъ. Чѣмъ праведнѣе человѣкъ прожилъ на землѣ, тѣмъ выше душа его возлетаетъ по смерти, тѣмъ душа, воплощаясь вновь, получаетъ высшую форму. Чѣмъ порочнѣе, неправеднѣе прожилъ человѣкъ на землѣ, тѣмъ душа его нисходитъ ниже, въ подземный адъ, и тѣмъ низшую форму она принимаетъ: или форму женщины, или животнаго, или растенія. Наконецъ, Платонъ приводитъ наказанія въ связь съ необходимостью ихъ для самого государства, и абсолютное наказаніе въ видѣ смертной казни и изгнанія изъ государства объясняетъ не только цѣлью исправленія и устрашенія, но и необходимостью обезопасить, охранить государство; такъ что у Платона мы находимъ зародыши также и третьей теоріи уголовнаго права—теоріи безопасности. Платонъ требуетъ, чтобы государство было очищаемо отъ неизлечимо дурныхъ людей или смертною казнью, или изгнаніемъ изъ государства. Тѣмъ болѣе оправдывается это, говоритъ Платонъ, что для самихъ этихъ людей лучше умереть, чѣмъ жить; такъ что въ этомъ мы видимъ зародыши четвертой теоріи уголовнаго права, абсолютной теоріи, вслѣдствіе которой зло, какъ отрицаніе добра, и неправо, какъ отрицаніе права, должны быть отрицаемы по самой сущности правомъ, ибо зло не есть истинно-сущее, ибо только доброе есть истинно-сущее, злое же есть порочность, несущее. Однакоже, признавая нравственную необходимость наказанія, Платонъ этимъ нисколько не нарушаетъ чистоты добродѣтели, не утверждаетъ, будто бы добродѣтельнымъ должно быть только ради наказанія, или

чтобы получить награду; напротивъ, добродѣтель независима отъ награды и наказанія въ настоящей и будущей жизни. Такъ Платонъ въ этомъ отношеніи далеко возвышается надъ Ксенофонтомъ и прочими односторонними сократиками, т.-е. надъ теоріею полезности быть добродѣтельнымъ, надъ отождествленіемъ добра съ полезнымъ, выгоднымъ для человѣка вообще, или индивида. Напротивъ, Платонъ очищаетъ добродѣтель отъ всѣхъ внѣшнихъ цѣлей въ истинномъ духѣ Сократова ученія, въ истинномъ духѣ жизни Сократа, умершаго за свои нравственныя начала, слѣдовательно никакъ не искавшаго выгоды въ томъ, что онъ признавалъ благомъ, нравственнымъ добромъ. И вообще въ ученіи о добродѣтели Платонъ слѣдовалъ вначалѣ вполнѣ ученію Сократа, именно въ слѣдующихъ трехъ отношеніяхъ: а) Платонъ возводилъ всю добрую, добродѣтельную дѣятельность человѣка къ знанію, какъ и Сократъ. Отсюда Платонъ заключалъ, что и добродѣтель, какъ и знаніе, могутъ быть пріобрѣтаемы, достигаемы посредствомъ стремленія къ знанію, посредствомъ ученія, изученія; б) Платонъ, какъ и Сократъ, признавалъ одинаковую, однородную во всѣхъ людяхъ способность къ добродѣтели и знанію; в) Платонъ, какъ и Сократъ, признавалъ единство добродѣтели. Но впослѣдствіи Платонъ пошелъ далѣе Сократа во всѣхъ этихъ трехъ отношеніяхъ: а) Платонъ убѣдился, что кромѣ основанной на знаніи разумной, совершенной добродѣтели, философской, имѣетъ также свое достоинство, хотя и второстепенное, обычная добродѣтель, добродѣтель обыкновенныхъ людей, привычная. И притомъ эту обычную добродѣтель Платонъ поставляетъ необходимою для философской добродѣтели, считая ее низшею ступенью, которая необходимо должна предшествовать разумной, сознательной, философской добродѣтели, какъ высшей ступени, подобно тому, какъ низшее знаніе должно предшествовать высшему знанію: музыка, гимнастика и математика должны предшествовать философіи. б) Платонъ обратилъ вниманіе на различіе особенныхъ, прирожденныхъ способностей, дарованій людей, и не могъ отказать имъ въ томъ, что эти различныя способности людей вліяютъ на разнородность добродѣтели. Добродѣтель у Платона является такимъ образомъ разнородною не только въ различныхъ индивидахъ, но и въ различныхъ классахъ гражданъ госу-

дарства и даже въ народахъ. в) Платонъ старался примирить съ Сократовымъ ученіемъ о единой добродѣтели то различіе многихъ добродѣтелей, которое принималъ и Сократъ; но эти добродѣтели не были у него связаны съ единствомъ добродѣтели. Платонъ призналъ въ этомъ отношеніи, что добродѣтель сама по себѣ едина, ибо она есть нравственное совершенство, а все совершенное едино; но съ тѣмъ вмѣстѣ призналъ, что добродѣтель имѣетъ различныя части, формы, ибо человѣческая душа имѣетъ различныя части, а добродѣтель есть нравственное совершенство, соотвѣтствующее той или другой части души, или всей душѣ. Эти формы, стороны добродѣтели, соотвѣтствующія частямъ души человѣка, суть особенныя добродѣтели, но всѣ онѣ не болѣе, какъ часть единой добродѣтели, такъ что всѣми ими выражается всесторонне одна и та же добродѣтель. Какая? Это—правда и справедливость или праведность въ смыслѣ добродѣтели. Она-то и есть единая; въ ней то, какъ въ единой, слѣдовательно совершенной, поэтому и вполнѣ сознательной, разумной, философской добродѣтели,—въ ней, правдѣ, праведности и справедливости, соединяются всѣ ея части; ибо такая совершенная, философская добродѣтель основывается на знаніи, а знаніе едино, совершенно. Въ этомъ смыслѣ мудрость хотя и можетъ быть разсматриваема какъ особенная добродѣтель, но она есть также единая добродѣтель, ибо мудрость есть совершенство ума,—все же совершенное едино. Вотъ почему философъ есть и любомудрый, и добродѣтельный. Всѣхъ такихъ особенныхъ главныхъ, кардинальныхъ добродѣтелей Платонъ, какъ и Сократъ, признавалъ четыре, но выводилъ ихъ уже изъ высшаго принципа, изъ частей души человѣка (этимъ онъ отличается отъ Сократа); а съ другой стороны онъ опредѣляетъ ихъ ближайшимъ образомъ. Первая, главная добродѣтель есть мудрость. Какъ Платонъ къ ней приходитъ? Нравственное совершенство души состоитъ въ ея здоровомъ состояніи, въ гармоническомъ соотношеніи ея частей, выражающемся въ надлежащемъ отправленіи каждою частью души только своего дѣла, призванія, назначенія. А изъ этого слѣдуетъ, что разумная часть души, какъ высшая, безсмертная, божественная, содержаніе которой есть идея добра, или умъ долженъ указывать прочимъ частямъ души это ихъ собственное дѣло, и чрезъ

это подчинить ихъ себѣ, а подчиняя—господствовать чрезъ это надъ всею душою, управлять ею, указывать ей, что для нея есть истинно-доброе, идея добра, къ которой душа должна стремиться, искать ее и, найдя, выражать во всей своей дѣятельности. Съ другой стороны умъ долженъ указывать душѣ на противоположность, что для нея есть злое, котораго она должна избѣгать, бояться. Ясное уразумѣніе, знаніе истиннаго добра и составляетъ нравственное совершенство разумной части души, ума; совершенство этой части души и называется мудростью. Безъ такого знанія истиннаго добра и основанной на немъ истинной, философской добродѣтели, безъ мудрости, невозможно любомудріе въ теоретическомъ и практическомъ отношеніяхъ, т.-е. стремленіе къ истинному добру, идеѣ добра и осуществленіе ея въ дѣятельности. Для этого недостаточно представленія объ истинно-добромъ, ибо представленіе, не будучи укрѣплено знаніемъ, уразумѣніемъ причинъ своей дѣятельности, можетъ быть вытѣснено во всякую минуту ошибкою, заблужденіемъ или невѣдѣніемъ,—слѣдовательно оно не можетъ замѣнить знанія. Въ этомъ смыслѣ безъ мудрости невозможна добродѣтель вообще, или мудрость не есть въ этомъ смыслѣ только особенная добродѣтель, но есть и добродѣтель вообще, единая добродѣтель.

Вторая главная добродѣтель есть мужество. Какъ Платонъ приходитъ къ нему? Другая часть души есть неразумная; она должна подчиняться разумной части. Но эта неразумная часть души бываетъ лучшая и худшая; лучшая неразумная часть души есть сила возвышенныхъ порывовъ, страстей, гнѣва, ярости, борьбы противъ чувственности, есть сила, любящая побѣждать чувственность, побѣдоносная часть души, охраняющая умъ. Но и она, несмотря на это, есть все-таки неразумная часть души, а потому она должна подчиняться уму, ибо тогда только она выполнитъ свое дѣло. Подчиненіе ея уму есть дѣятельность активная, а не пассивная, по самой сущности ея, ибо она есть дѣятельная сила страсти, гнѣва, борьбы противъ неблагороднаго, недостойнаго человѣка, противъ чувственности. Вотъ это-то ея дѣло и должно состоять въ томъ, чтобы быть помощницею разумной части души въ борьбѣ ума противъ силы чувственныхъ пожеланій, чувствен-

ности, противъ худшей неразумной части души, и въ томъ, чтобы побѣждать ее, ибо лучшая неразумная часть души любитъ побѣды; она должна охранять умъ; она есть бдительная часть души. Эта лучшая неразумная часть души должна охранять душу отъ рабства ея чувственности. Разумная часть души рѣшаетъ, чего слѣдуетъ искать и отъ чего отвращаться, чего слѣдуетъ опасаться и чего не слѣдуетъ, а лучшая неразумная часть души должна эти рѣшенія разумной части души приводить въ исполненіе, охраняя душу отъ всякихъ буйствъ, которыя не уважаютъ ничего божественнаго, добраго, и вмѣстѣ отъ презрѣнной робости, трусости, которая трепещетъ предъ всякою опасностью. Вообще лучшая неразумная часть души исполняетъ велѣнія разумной части души, не побѣждаясь никакими обольщеніями со стороны чувственныхъ удовольствій, чувственности, а напротивъ, побѣждая ихъ, какъ любящая побѣды и не робѣющая предъ ужасами страданій, какъ безстрашная часть души. Этимъ-то она и сохраняетъ душу отъ неразумной чувственности, является посредствующею между умомъ и чувственностью чрезъ подчиненіе чувственности уму. Такое совершенство этой лучшей неразумной части души; это совершенство и есть ея добродѣтель, называемая мужествомъ. Но и мужество, какъ и мудрость, не есть только особенная добродѣтель, а есть вмѣстѣ съ тѣмъ и добродѣтель вообще, или—что̀ все равно—есть единая добродѣтель въ томъ смыслѣ, что безъ нея невозможна добродѣтель вообще, ибо мужество охраняетъ душу отъ чувственности, даетъ ей возможность быть совершенною, добродѣтельною и тѣмъ приводитъ всѣ части души въ гармонію, согласіе.

Третья главная добродѣтель есть умѣренность, самообладаніе, самоограниченіе. Какъ къ ней приходитъ Платонъ? Худшая неразумная часть души, сила чувственныхъ пожеланій должна подчиняться уму, разумной части души, т.-е. сознаваемой умомъ идеѣ, какъ верховной идеѣ добра; худшая неразумная часть души должна опредѣляться этою мѣрою, умѣряться, подчинять ей всѣ свои чувственныя пожеланія такъ, чтобы душа ограничивала свою чувственность, чувственныя пожеланія и чрезъ это вполнѣ обладала сама собою. Покоряясь уму, эта неразумная худшая часть души, сила чувственныхъ

пожеланій, должна вмѣстѣ съ тѣмъ подчиняться и неразумной лучшей части души, насколько эта лучшая неразумная часть души охраняетъ душу отъ чувственности,—слѣдовательно дѣятельность этой самой низшей части души относительно высшихъ частей души есть пассивная, а не активная, есть подчиненіе имъ. Когда эта самая низшая часть души будетъ покоряться высшимъ частямъ, тогда всѣ части души, вся душа будетъ въ гармоніи; такая гармонія, единство всѣхъ частей души состоитъ въ томъ, что разумная часть души должна господствовать, а неразумная худшая часть повиноваться ей, — это и есть совершенство низшей части души, которое есть ея добродѣтель, и которая называется самоограниченіемъ, самообладаніемъ, умѣренностью, софрозюне. Но изъ этого опредѣленія софрозюне прямо видно, что она не есть только особенная добродѣтель, а есть вмѣстѣ съ тѣмъ и добродѣтель вообще, или—что все равно—есть единая добродѣтель въ томъ смыслѣ, что безъ нея невозможна добродѣтель вообще, ибо добродѣтель, т.-е. нравственное совершенство души, невозможна безъ того, чтобы всѣ ея части не состояли въ согласіи, не умѣряли бы себя взаимно и не придавали гармоніи всей душѣ.

Наконецъ, четвертая главная добродѣтель есть правда и справедливость, какъ добродѣтель, праведность, въ отличіе отъ идеи правды и справедливости. Какъ къ ней приходитъ Платонъ? Если каждая часть души будетъ на самомъ дѣлѣ исполнять свое дѣло, когда разумная часть души, умъ съ верховною идеею добра будетъ повелѣвать, когда неразумная лучшая часть души будетъ дѣятельно помогать уму, подчиняя ему неразумную худшую часть, и когда эта самая низшая часть души будетъ повиноваться уму чрезъ посредство средней части души, т.-е. лучшей неразумной части, умѣряя свои чувственныя пожеланія, тогда во всей душѣ будетъ сохраняться согласіе, гармонія, единство. Такое совершенство всей души, которое есть ея добродѣтель вообще, вслѣдствіе котораго всѣ части души исполняютъ свое дѣло, слѣдовательно вслѣдствіе котораго каждая часть души удерживается въ предѣлахъ своего назначенія,—такое совершенство души называется правдою и справедливостью, въ смыслѣ добродѣтели, праведностью. Изъ такого опредѣленія этой добродѣтели прямо слѣдуетъ, что эта

добродѣтель есть добродѣтель вообще, возникающая только тогда, когда есть въ душѣ всѣ прочія добродѣтели; надо быть мудрымъ, мужественнымъ, умѣреннымъ, чтобы быть праведнымъ, ибо праведность, правда и справедливость есть единство этихъ добродѣтелей: мудрости, мужества и умѣренности; она предполагаетъ ихъ и является вмѣстѣ основою ихъ, ибо безъ нея онѣ не были бы добродѣтелями. Эта добродѣтель (правда и справедливость, праведность)—говоритъ Платонъ—есть сообразное съ природою, натурою души совершенство цѣлостной души вообще, есть ея здоровое состояніе, ея красота, стройность, гармонія, единство. Но кромѣ этихъ четырехъ главныхъ добродѣтелей Платонъ говоритъ еще о двухъ другихъ второстепенныхъ: о благочестіи и философской любви. Но благочестіе есть не что иное, какъ правда и справедливость, праведность, добродѣтель вообще въ отношеніи къ богамъ. Что̀ это значитъ? Значитъ, что благочестіе есть правда и справедливость, праведность въ отношеніи къ божественному, идеальному; верховная же идея есть добро, слѣдовательно это есть та же добродѣтель вообще, но облеченная въ религіозную форму. Что же касается до философской любви, то мы уже видѣли, что она есть не что иное, какъ стремленіе къ достиженію философскаго знанія, а это знаніе есть знаніе идей, а на знаніи основана добродѣтель вообще; слѣдовательно эта философская любовь есть стремленіе къ добродѣтели вообще. Изъ такого своего ученія о добродѣтели вообще и о добродѣтеляхъ въ особенности Платонъ не развилъ цѣлой системы, ученія о нравственныхъ обязанностяхъ.

3. *Ученіе Платона о нравственныхъ обязанностяхъ.* Изъ того, что Платонъ не развилъ изъ своего ученія о добродѣтели вообще и объ особенныхъ добродѣтеляхъ цѣлой системы, ученія о нравственныхъ обязанностяхъ, изъ этого вовсе не слѣдуетъ, чтобы онъ не говорилъ о нравственныхъ обязанностяхъ вообще, а слѣдуетъ только то, что онъ не привелъ ихъ въ связь ни между собою, ни съ добродѣтелями; не показалъ, какія дѣянія индивида вытекаютъ и должны вытекать изъ каждой добродѣтели въ особенности и изъ добродѣтели вообще, даже обусловливаться, опредѣляться ею; не показалъ, какъ обязанъ поступать индивидъ въ различныхъ обстоятельствахъ жизни. Онъ только представилъ въ отдѣльности нѣкоторыя отношенія между индивидами, въ

которыхъ, какъ въ отдѣльныхъ примѣрахъ, выразилъ свое этическое воззрѣніе на нравственныя обязанности. Приведемъ только тѣ примѣры, которые для нашей цѣли особенно замѣчательны.

а) *Отношеніе правды въ смыслѣ истины, какъ правды теоретической.* Платонъ смотрѣлъ на неправду, ложь, обманъ только какъ на обманъ самого себя, вслѣдствіе невѣдѣнія правды, истины, идей, вслѣдствіе недостатка сознанія врожденныхъ идей, а потому въ этомъ смыслѣ онъ отвергаетъ неправду, ложь, обманъ при всѣхъ обстоятельствахъ жизни, ибо они противны истинному знанію, которое свойственно философу. Напротивъ, неправду, обманъ другихъ людей Платонъ допускалъ во всѣхъ случаяхъ, когда это можетъ послужить ко благу этимъ другимъ, что̀ согласно съ его телеологическимъ воззрѣніемъ. Въ особенности Платонъ позволяетъ прибѣгать къ обману, лжи государству, а слѣдовательно и его представителямъ, правителямъ, именно съ такою доброю цѣлью, для блага государства. Онъ дозволяетъ употреблять неправду, ложь, обманъ, какъ вспомогательное средство при управленіи государствомъ: напр. онъ дозволяетъ правителямъ обманъ, подлогъ при составленіи четъ, паръ, т.-е. дозволяетъ подмѣнивать жребій съ тою цѣлью, чтобы, напр., индивиды различныхъ половъ, вступая въ бракъ, наиболѣе соотвѣтствовали другъ другу; чтобы отъ нихъ рождались наилучшіе граждане ко благу государства.

б) *Отношеніе къ врагамъ.* Платонъ призналъ за истину такое положеніе, которымъ далеко переступилъ границы общаго греческаго воззрѣнія тѣмъ, что праведный, добродѣтельный обязанъ дѣлать добро не только друзьямъ, но и врагамъ, ибо иначе нельзя было бы назвать его добродѣтельнымъ, добрымъ, ибо добрый ничего не можетъ сдѣлать злого никому, а слѣдовательно даже и врагамъ.

в) *Отношеніе между индивидами различныхъ половъ, особенно между супругами.* На отношенія между индивидами различныхъ половъ Платонъ смотрѣлъ только съ физической стороны, а не со стороны нравственности. Онъ ограничивалъ различіе между мужчинами и женщинами только физическими качествами того или другого пола, степенью физическихъ силъ,

физическаго ихъ совершенства. Относительно супружества Платонъ остановился на общегреческомъ воззрѣніи, по которому супружество есть половое, физическое совокупленіе, имѣющее внѣшнюю цѣль—рожденіе дѣтей, гражданъ полезныхъ государству. Но это общегреческое воззрѣніе на супружество довелъ Платонъ въ своемъ „идеальномъ государствѣ“ до такой крайности, что совершенно уничтожилъ всякій нравственный характеръ супружества. Если Платонъ и старается возвысить умственно и нравственно женскій полъ, который на самомъ дѣлѣ былъ въ пренебреженіи; если онъ и возвысился надъ общегреческимъ воззрѣніемъ на женщину, то все-таки онъ держался его въ томъ отношеніи, что придавалъ собственно значеніе, цѣну для государства только мужской дѣятельности, а не женской, а потому онъ старается возвысить женщину только тѣмъ, что даетъ ей то же воспитаніе, какъ и мужчинѣ, заставляетъ ее даже участвовать въ томъ лагерномъ образѣ жизни, какой въ его идеальномъ государствѣ ведутъ полноправные граждане, т.-е. правители и воины; заставляетъ женщинъ участвовать въ тѣхъ занятіяхъ, которыя свойственны природѣ мужчинъ и противны природѣ женщинъ. Однако онъ признаетъ женщину въ этомъ отношеніи ниже мужчины, даже ниже относительно природной способности ея къ добродѣтели, и доводитъ это въ разговорѣ „Тимей“ до такой крайности, что говоритъ, будто душа мужчины, уклонившагося въ земной жизни отъ добродѣтели, по смерти своей, при новомъ воплощеніи, въ наказаніе за грѣхи принимаетъ форму женщины.

г) *Отношеніе къ физическому труду, физической дѣятельности.* Платонъ не только придерживается общегреческаго воззрѣнія на трудъ, но даже усиливаетъ къ нему презрѣніе. Тѣ занятія, которыя греки пятнали именемъ „банавзіа“, считаетъ Платонъ потому унизительными, что они направляютъ человѣка къ чувственному, вмѣсто того, чтобы обращать его къ идеальному. Банавзіа значитъ собственно работа у печки, требующая сидячей жизни, а потому нездоровая работа, грязная. Сидячей же жизни терпѣть не могли свободные греки. Далѣе, банавзіа значитъ тѣ работы, которыя не требуютъ особеннаго ума, образованности; наконецъ, это тѣ работы, которыя сопряжены съ корыстными цѣлями, любостяжательныя работы, гдѣ

совершенно господствуетъ сила чувственныхъ пожеланій; поэтому-то отъ низшаго класса, занимающагося такими работами, Платонъ и требовалъ умѣренности. Наконецъ, Платонъ не только запрещаетъ стражамъ, пользующимся въ его идеальномъ государствѣ политическою полноправностью, самостоятельностью, занятія всякими работами, которыя относятся къ банавзіа, но даже желаетъ отклонить ихъ отъ тѣхъ занятій, которыя считались въ Греціи благородными—отъ земледѣльческихъ. Поэтому въ своемъ „идеальномъ государствѣ“ Платонъ считаетъ ремесленниковъ и земледѣльцевъ не только низшимъ классомъ, но и лишаетъ ихъ даже полноправности. Мало того: онъ даетъ общественное воспитаніе въ своемъ „идеальномъ государствѣ“ только стражамъ государства (воинамъ и правителямъ), ибо онъ считаетъ нестоющимъ труда со стороны государства заниматься воспитаніемъ этого низшаго класса. Этотъ классъ, говоритъ Платонъ, не важенъ для государства; если какой-либо башмачникъ не будетъ добродѣтельнымъ, то это вовсе не причинитъ государству вреда. Напротивъ, если стражи государства не будутъ такими, какими они должны быть, т.-е. добродѣтельными, нравственными, а будутъ только казаться таками, то государству причинится большой вредъ, ибо отъ нихъ-то и зависитъ, чтобы государство было счастливо.

д) *Отношеніе господина къ рабамъ.* Съ подобной же точки зрѣнія, съ какой Платонъ смотрѣлъ на физическій трудъ, смотрѣлъ онъ и на рабство, которое признавалъ справедливымъ, говоря, что политикъ, истинный правитель государства, долженъ низводить въ рабство всѣхъ неблагородно-мыслящихъ и невѣждъ. Вообще онъ смотрѣлъ на рабство какъ на учрежденіе столь естественное, что его справедливость не требуетъ защиты, оправданія. Впрочемъ онъ допускалъ, что на самомъ дѣлѣ и рабы иногда являются добродѣтельными; даже онъ старается умѣрить зло, проистекающее изъ рабства, разумнымъ и справедливымъ обхожденіемъ съ рабами со стороны ихъ господъ, но говоритъ, что такое обращеніе съ ними должно соединяться съ надлежащею строгостью, чтобы рабы не баловались отъ фамильярности съ ними. Платонъ запрещаетъ также отдавать въ рабство эллиновъ, по самой сущности своей свободныхъ, а дозволяетъ отдавать въ рабство только варва-

ровъ, которые по самой сущности своей рабы. Наконецъ, въ виду опасности государству отъ рабовъ, Платонъ предостерегаетъ отъ большого накопленія одноплеменныхъ рабовъ.

Такова сущность Платоновой этики въ тѣсномъ смыслѣ, ученія о нравственности индивида, объ осуществленіи въ немъ идеи добра, правды и справедливости. Но индивидъ имѣлъ значеніе у Платона не какъ человѣкъ, а какъ гражданинъ, поэтому Платонъ развивалъ систематически ученіе о нравственности не въ томъ смыслѣ, что̀ мы теперь называемъ этикою въ тѣсномъ смыслѣ, ученіемъ о нравственности индивида вообще, которой онъ не зналъ, а въ смыслѣ ученія о государствѣ, политики, такъ что этика въ тѣсномъ смыслѣ входитъ у него въ составъ политики, что̀ замѣтно уже при изложеніи того, что мы отнесли къ этикѣ въ тѣсномъ смыслѣ, ибо во всѣхъ ея ученіяхъ индивидъ слитъ съ государствомъ. Въ самомъ дѣлѣ, только въ политикѣ развиваетъ Платонъ всѣ ученія, составляющія содержаніе этики въ тѣсномъ смыслѣ, именно ученіе о верховномъ добрѣ, благѣ о добродѣтели и о нравственныхъ обязанностяхъ. Спрашивается: какъ же вводитъ Платонъ въ составъ своей политики всѣ эти ученія, относящіяся собственно къ этикѣ въ тѣсномъ смыслѣ, или, другими словами, въ чемъ состоитъ у Платона переходъ отъ того, что̀ мы назвали этикою въ тѣсномъ смыслѣ, къ тому, что̀ онъ называетъ политикою, заключающею въ себѣ этику въ тѣсномъ смыслѣ? Разсмотримъ, какъ переходятъ всѣ вышеупомянутыя три ученія въ политику.

Переходъ ученія о верховномъ добрѣ, благѣ. Мы видѣли, что конечная цѣль дѣятельности человѣка есть обладаніе верховнымъ добромъ, благомъ. Такое обладаніе имъ Платонъ называетъ истиннымъ счастіемъ, блаженствомъ, и потому требуетъ, чтобы настоятельно было обращено вниманіе на такое состояніе индивида и настроеніе его души, которыя могли бы сдѣлать жизнь человѣка счастливою, т.-е. чтобы было обращено вниманіе на нравственное совершенство, добродѣтель индивида. Слѣдовательно верховный принципъ нравственности у Платона есть счастіе въ этомъ смыслѣ, или, другими словами, этическое ученіе Платона вообще есть эвдемонизмъ. Но его эвдемонизмъ несравненно выше эвдемонизма его современ-

никовъ, основаніе котораго есть счастье индивида. Въ самомъ дѣлѣ, принципъ нравственности у Платона для индивида, для индивидуальной нравственности, или морали есть подчиненіе всей индивидуальности, личнаго, индивидуальнаго самоудовлетворенія, личности, эгоизма въ безразличномъ нравственномъ отношеніи—политической нравственности, которая сокрушаетъ у Платона всякій такой эгоизмъ во всѣхъ его проявленіяхъ, въ частной собственности, въ семействѣ. А потому у Платона индивидъ и можетъ, и долженъ находить свое истинное счастіе только въ государствѣ, только въ счастіи государства, чрезъ посредство государства. Верховный же принципъ политической нравственности есть счастіе государства, но такъ, что это его счастіе нераздѣльно со счастіемъ гражданъ. Это истинное счастіе, верховное добро состоитъ у Платона въ осуществленіи въ государствѣ, а чрезъ него и въ душѣ индивида и его дѣятельности, идеи добра, какъ правды и справедливости, праведности. Такъ Платоново ученіе о морали, нравственности индивида, относящееся къ этикѣ въ тѣсномъ смыслѣ, переходитъ въ ученіе о государствѣ, въ политику, или, другими словами, такъ этика въ тѣсномъ смыслѣ входитъ въ составъ политики.

Переходъ ученія о добродѣтели. Мы видѣли, что по ученію Платона единственный путь къ достиженію верховнаго блага, истиннаго счастія для индивида есть его нравственное совершенство, добродѣтель, которая у него и множественна, и вмѣстѣ едина; именно, имѣетъ четыре стороны, особенныя добродѣтели; но всѣхъ ихъ обнимаетъ одна добродѣтель, правда и справедливость, праведность. Поэтому правда и справедливость, праведность, добродѣтель вообще имѣетъ у Платона абсолютное достоинство, независимое ни отъ какихъ условій, хотя бы добродѣтельный жилъ безъ почестей, славы, въ бѣдности. Несмотря на такое свое абсолютное достоинство, правда и справедливость, праведность, обнимающая собою всѣ особенныя добродѣтели, можетъ вполнѣ развиваться со всѣми этими особенными добродѣтелями не въ жизни индивида, а только въ этическомъ, нравственномъ общеніи индивида, въ государствѣ, или—что все равно—верховная цѣль государства есть осуществленіе добродѣтели вообще, въ которой выражается идея добра, какъ верховнаго принципа мышленія и дѣятельности и индивидуаль-

ной и общей, или верховная цѣль государства есть этизированіе индивидовъ и всего ихъ общенія, т.-е. верховная цѣль государства состоитъ въ томъ, чтобы сдѣлать индивидовъ добродѣтельными: и мудрыми, и мужественными, и умѣренными, сдѣлать ихъ совершенными, а потому совершенно добрыми, нравственными, такъ что эта цѣль государства требуетъ стремленія къ тому, чтобы добродѣтель стала всеобщею и постоянною силою въ индивидахъ. Словомъ, верховная цѣль государства есть осуществленіе идеи добра, правды и справедливости, добродѣтели въ большихъ размѣрахъ, подобно тому какъ верховная цѣль индивида есть осуществленіе ея въ малыхъ размѣрахъ, ибо государство — говоритъ Платонъ — есть тотъ же индивидъ, но только сложный, въ бо́льшемъ размѣрѣ, есть единое собирательное лицо, члены котораго суть граждане. Такъ и въ этомъ второмъ отношеніи Платонова этика въ тѣсномъ смыслѣ входитъ въ составъ политики.

Переходъ ученія о нравственныхъ обязанностяхъ. Вышеупомянутую верховную цѣль государства должны имѣть въ виду при всей своей дѣятельности не только правители государства, но и всѣ люди съ натурою, вполнѣ созрѣвшею для правды и справедливости, добродѣтели; всѣ ее должны имѣть въ виду; это ихъ нравственный долгъ, нравственная обязанность. Тогда идея добра, правда и справедливость осуществится въ мірѣ явленій, тогда умозрительное, идеальное станетъ чувственнымъ, реальнымъ. Такъ этика въ тѣсномъ смыслѣ и въ этомъ послѣднемъ отношеніи входитъ въ составъ политики. И такъ во всѣхъ отношеніяхъ переходимъ мы отъ этики Платона къ политикѣ.

4. *Политика.* Подъ политикою Платонъ разумѣлъ искусство, или практическое умѣнье править государствомъ, государственное правленіе, но основанное на знаніи, науку государственнаго правленія. Поэтому подъ словомъ „политикъ“ онъ разумѣлъ знающаго и потому искуснаго правителя государства. Править же государствомъ значило у него устроить государство и управлять имъ, соотвѣтственно верховной, истинной цѣли государства, т.-е. идеи добра. Эту идею добра, по отношенію къ государству, какъ въ немъ осуществляемую, называлъ Платонъ правдою и справедливостью въ смыслѣ идеи.

Эту-то идею, эту-то правду и справедливость политикъ въ истинномъ смыслѣ и осуществляетъ въ государствѣ, водворяя и сохраняя ее въ немъ, водворяя и сохраняя чрезъ то въ душѣ индивидовъ, какъ членовъ государства, праведность, т.-е. добродѣтель вообще, нравственность вообще. Поэтому не слѣдуетъ смѣшивать праведности съ идеею правды и справедливости, или просто съ правдою и справедливостью. Въ этомъ смыслѣ Платонъ не отдѣлялъ отъ политики того, что̀ мы отъ нея отдѣлили для легчайшаго обозрѣнія, назвавъ ученіе о нравственности индивида этикою въ тѣсномъ смыслѣ, ибо слово: „этика", не было Платономъ вовсе употребляемо. Это потому, что этика въ тѣсномъ смыслѣ входила у него въ составъ политики, а причина этому та, что онъ не отдѣлялъ нравственности индивида отъ нравственности члена государства, государства. Онъ говорилъ: а) Все различіе индивида и государства въ этомъ отношеніи состоитъ въ томъ, что правда и справедливость представляются въ крупныхъ чертахъ, т.-е. яснѣе, полнѣе и совершеннѣе въ государствѣ, нежели въ индивидѣ, въ которомъ она представляется въ мелкихъ чертахъ. Правду и справедливость, начертанную въ индивидѣ, такъ сказать, малыми буквами, труднѣе прочитать, распознать, нежели правду и справедливость, начертанную въ государствѣ большими буквами. б) Различіе государствъ, т.-е. ихъ правленія и формы, образы правленія, ихъ устройства и управленія находятся въ неразрывной связи съ различіемъ индивидовъ, какъ гражданъ, т.-е. съ различіемъ образа ихъ души. Чѣмъ праведнѣе граждане, чѣмъ болѣе они осуществляютъ правду и справедливость въ своей душѣ, какъ праведность, а слѣдовательно и въ своей дѣятельности, чѣмъ лучше они исполняютъ свой нравственный долгъ, соотвѣтственно этой правдѣ и справедливости, тѣмъ праведнѣе и само государство, котораго они суть члены. Праведный человѣкъ,—говоритъ Платонъ,—въ праведномъ государствѣ не отличается отъ него, относительно своей сущности, праведности, а напротивъ, подобенъ государству. А потому и наоборотъ, если государство будетъ праведно, т.-е. мудро, мужественно и умѣренно, то и граждане его будутъ имѣть въ душѣ своей тѣ же добродѣтели, будутъ праведны, будутъ имѣть въ душѣ своей и единство

всѣхъ этихъ добродѣтелей (мудрости, мужества и умѣренности), т.-е. праведность. И такъ, нравственное совершенство индивида и совершенство государственнаго устройства и управленія развивается у Платона изъ одного принципа, изъ правды и справедливости, какъ верховной цѣли для дѣятельности и индивида, и государства, слѣдовательно изъ общей имъ верховной цѣли. Отсюда слѣдуетъ, что государство не можетъ, по ученію Платона, состояться въ истинномъ смыслѣ и существовать безъ правды и справедливости; наоборотъ, правда и справедливость не можетъ осуществиться безъ государства. Въ этомъ смыслѣ ученіе о правдѣ и справедливости, или такъ-называемая *дикеологія*, у Платона также нераздѣльна съ его политикою, какъ и этика въ тѣсномъ смыслѣ, или—что все равно—дикеологія у него входитъ въ составъ его политики. Наконецъ, отъ политики не отдѣляетъ Платонъ и того, что у Ксенофонта называется экономикою, ученіемъ о домѣ, семействѣ, домашнемъ, семейномъ обществѣ, ибо между искусствомъ, основаннымъ на знаніи, править государствомъ, политикою, и между искусствомъ править домомъ Платонъ не видитъ существеннаго различія; большой домъ и небольшое государство нимало не рознятся другъ отъ друга, относительно своего правленія, какъ не отличается правитель, глава государства отъ правителя, главы дома. И такъ мы нашли, что Платонова политика состоитъ изъ слѣдующихъ неразрывно соединенныхъ у него составныхъ частей, элементовъ: а) изъ ученія о государственномъ правленіи или государственномъ устройствѣ и управленіи, что нынѣ называютъ политикою въ тѣсномъ смыслѣ, или же, разсматривая это ученіе какъ философское ученіе, называютъ философіей государства; б) изъ этики въ тѣсномъ смыслѣ; в) изъ дикеологіи, или ученія о правдѣ и справедливости, философіи права въ собственномъ смыслѣ, и г) изъ экономики, какъ ее называли и сами греки, или изъ ученія о домашнемъ, семейномъ обществѣ, или философіи общества, но въ ограниченномъ смыслѣ, т.-е. разсматривающей только родственные общественные союзы, а не соціальные. Приступая послѣ такого опредѣленія Платоновой политики къ ея изложенію и именно въ такомъ обширномъ значеніи ея, обнимающемъ всѣ эти составныя части, мы прежде всего должны

отличить въ политикѣ Платона слѣдующія два главныхъ ученія: во-первыхъ, ученіе объ идеальномъ, божественномъ государствѣ, какъ назвалъ свое государство и Августинъ Блаженный (civitas Dei) и во-вторыхъ ученіе о подзаконномъ государствѣ. Перваго рода Платоново ученіе объ идеальномъ государствѣ изображаетъ государство, правимое чисто умомъ, какъ умомъ божественнымъ, т.-е. божествомъ въ Платоновомъ смыслѣ, т.-е. въ смыслѣ верховной идеи добра, получающей у него по отношенію къ государству значеніе правды и справедливости, правимое божествомъ чрезъ посредство философовъ, какъ представителей этой идеи, этой правды и справедливости, т.-е. мужей мудрыхъ и вмѣстѣ добродѣтельныхъ, праведныхъ, мужественныхъ, умѣренныхъ, которые, будучи представителями ума божественнаго, идеи добра, правды и справедливости, правятъ государствомъ безъ всякихъ законовъ, а единственно по своему благоусмотрѣнію, осуществляя идею добра, правду и справедливость въ государствѣ и его членахъ, гражданахъ. Въ этомъ-то смыслѣ называютъ Платоново государство, изображаемое такъ Платономъ, идеальнымъ, божественнымъ. Не должно смѣшивать этого идеальнаго государства съ идеаломъ государства. Идеалъ государства называетъ Платонъ первообразомъ, образомъ государства, идеею; идеалъ государства изображенъ Платономъ не только въ его идеальномъ государствѣ, но и въ подзаконномъ. И подзаконное государство, какъ и идеальное, должно было служить у Платона образцомъ для государства, существующаго въ дѣйствительности, съ тѣмъ только различіемъ, что идеальное государство отдаленнѣе отъ этихъ изображеній государствъ, существующихъ въ дѣйствительности, а ближе къ нимъ государство подзаконное. Подзаконное государство есть второго рода государство, которое есть предметъ второго рода ученія о государствѣ, изображающаго государство, правимое на основаніи законовъ, но также философами, истинными политиками, какъ умѣющими править государствомъ, знающими идею добра, правду и справедливость, и потому практически умѣющими чрезъ посредство законовъ осуществить ее въ государствѣ. Такое двойственное Платоново ученіе о государствѣ не есть раздѣленіе этого ученія,—напротивъ, оно представляетъ собою единство. Въ самомъ дѣлѣ, какъ идея добра, божественный

умъ, божество, правда и справедливость владычествуетъ во всемъ мірѣ, и идеальномъ, и чувственномъ, видимомъ; поэтому она владычествуетъ въ каждой части этого міра, слѣдовательно и въ душѣ человѣка. Поэтому уму божественному, этой идеѣ добра, правды и справедливости принадлежитъ, по ученію Платона, верховное владычество и въ самомъ государствѣ: владычество же идеи добра въ государствѣ можетъ быть или непосредственное, или посредственное. Непосредственное владычество этой идеи добра, божественнаго ума въ государствѣ было бы тогда, когда бы въ государствѣ правили по своему благоусмотрѣнію, а не чрезъ посредство законовъ, философы, лица, совершенныя по своей праведности, основанной на истинномъ знаніи, знающія идею добра, практически умѣющія осуществлять ее въ государствѣ, владѣющія искусствомъ государственнаго правленія, истинно государственные люди, политики. Посредственное же владычество божественнаго ума, идеи добра, правды и справедливости въ государствѣ можетъ происходить посредствомъ такихъ законовъ, которые суть не что иное какъ велѣнія того же божественнаго ума, проявленія той же идеи добра, правды и справедливости, и также чрезъ посредство философовъ, какъ законодателей. Слѣдовательно, и тотъ, и другой способъ, образъ правленія государства основывается у Платона на одномъ и томъ же принципѣ идеи добра, правды и справедливости. Но умъ, правящій государствомъ непосредственно, можетъ обнимать всѣ частныя и общественныя потребности въ государствѣ, всегда приспособляться въ каждый данный моментъ времени, въ каждомъ данномъ случаѣ ко всѣмъ обстоятельствамъ и времени, и мѣста. Напротивъ, законы, по своей сущности, будучи общими, не имѣютъ такой гибкости, чтобы приспособляться ко всему единичному. Отсюда, по ученію Платона, слѣдуетъ, что совершеннѣйшее государство, самый совершенный образъ правленія былъ бы тотъ, при которомъ умъ владычествовалъ бы непосредственно. Но какъ при настоящемъ политическомъ бытѣ людей это совершенное состояніе ихъ, такой совершенный образъ жизни, правленія невозможенъ, поэтому Платонъ хотя и отдаетъ преимущество своему идеальному государству, однако для дѣйствительнаго состоянія людей, государства находитъ возможнымъ только подзаконное

государственное правленіе, только подзаконный образъ правленія. Изъ этого слѣдуетъ, что Платонъ раздѣляетъ всѣ образы правленія государства на два главные рода: а) на правленіе государствомъ безъ закона и б) на правленіе имъ посредствомъ закона, и въ этомъ смыслѣ говоритъ объ идеальномъ и о подзаконномъ государствѣ, и въ этомъ же смыслѣ можно говорить о двухъ главныхъ ученіяхъ о государствѣ: объ ученіи объ идеальномъ государствѣ и объ ученіи о подзаконномъ государствѣ. Ученіе свое объ идеальномъ государствѣ изложилъ Платонъ въ разговорѣ „Государство" (или объ образѣ правленія); иные этотъ разговоръ озаглавливаютъ „Политика" (πολιτèια). Но содержаніе этого разговора дополняется въ этомъ отношеніи нѣкоторыми мѣстами изъ другихъ разговоровъ, особенно изъ разговора „Политикъ". Ученіе же свое о подзаконномъ государствѣ Платонъ изложилъ единственно только въ одномъ разговорѣ: „Законы" (νομοι); содержаніе этого разговора есть послѣдняя форма, какую вообще приняла Платонова философія. Въ этомъ отношеніи это содержаніе дополняется нѣкоторыми важными указаніями Аристотеля въ дошедшихъ до насъ его сочиненіяхъ. Поэтому и мы Платонову политику разсмотримъ въ двухъ главныхъ отдѣлахъ: 1) въ ученіи его объ идеальномъ государствѣ и 2) въ ученіи его о подзаконномъ государствѣ. Но у Платона мы находимъ, кромѣ этихъ двухъ ученій о государствѣ, еще нѣчто общее этимъ обоимъ ученіямъ—ученію объ идеальномъ государствѣ и о подзаконномъ,—а именно ученіе его о происхожденіи и цѣли государства. Это ученіе, какъ общее обоимъ сказаннымъ ученіямъ, именно какъ служащее для нихъ основою, мы должны поэтому предпослать этимъ двумъ ученіямъ въ видѣ введенія въ нихъ.—Итакъ нашъ планъ изложенія Платоновой политики долженъ быть таковъ: 1) въ введеніи изложимъ мы ученіе о происхожденіи и цѣли государства; 2) ученіе объ идеальномъ государствѣ; 3) ученіе о подзаконномъ государствѣ.

1. *Введеніе. О происхожденіи и цѣли государства.* Государство или государственная жизнь, вообще общежитіе людей въ государствѣ, выводитъ Платонъ изъ двухъ источниковъ, какъ ближайшихъ принциповъ, именно изъ двоякаго рода по-

требностей человѣка: изъ чувственныхъ, матеріальныхъ, физическихъ, тѣлесныхъ и изъ душевныхъ, психическихъ, нравственныхъ—другими словами, выводитъ изъ физической и нравственной необходимости. Итакъ, по ученію Платона, государство необходимо какъ физически, такъ и нравственно. Физическія потребности или физическую необходимость признаетъ Платонъ причиною начала, возникновенія, происхожденія государства, слѣдовательно какъ государства первоначальнаго, стоящаго на низшей ступени развитія. Или, другими словами, физическія потребности, физическую необходимость считаетъ Платонъ первоначальнымъ побужденіемъ людей къ общенію въ государствѣ. Въ отличіе отъ этого происхожденія государства Платонъ развиваетъ государство, стоящее уже на высшей ступени, не изъ физическихъ потребностей, физической необходимости, а изъ нравственныхъ потребностей, нравственной необходимости. Эту нравственную необходимость онъ опредѣляетъ ближайшимъ образомъ, какъ верховную, истинную, существенную цѣль государства. Вотъ почему все это введеніе мы можемъ раздѣлить на два главныхъ отдѣла: а) ученіе о происхожденіи государства, какъ первоначальнаго государства, и б) ученіе о цѣли государства. Итакъ:

а) *Ученіе о происхожденія государства.* Это ученіе излагается у Платона преимущественно въ двухъ мѣстахъ его разговоровъ: въ одномъ мѣстѣ разговора „Государство“ и въ одномъ мѣстѣ разговора „Политикъ“. Приведемъ эти мѣста слово въ слово. Мѣсто изъ разговора „Государство“:

„Государство, по моему мнѣнію (говоритъ Платонъ), возникаетъ вслѣдствіе того, что каждый изъ насъ въ отдѣльности не довлѣетъ самъ себѣ, нуждается весьма во многомъ. Другого начала, повода къ основанію государства, какъ первоначальнаго, нельзя предполагать. Такимъ образомъ, если индивидъ, нуждаясь во многомъ, соберетъ для удовлетворенія своихъ потребностей многихъ общниковъ, помощниковъ, въ одно мѣстожительство, то мы даемъ такому общежитію имя: „государство“. Здѣсь одинъ даетъ что-либо другому или принимаетъ въ той мысли, что это лучше для него самого, т.-е. чтобы онъ самъ могъ удовлетворять всѣ свои потребности. Итакъ начнемъ мысленно устроять государство съ самаго начала. Но это госу-

дарство есть не что иное, какъ наша потребность: первая и самая большая потребность есть принятіе пищи для нашего существованія и жизни, сохраненія индивидуальности; вторая—жилище и третья — одежда. Какимъ же образомъ государство можетъ удовлетворить всѣмъ нашимъ потребностямъ? Вотъ какимъ образомъ: когда въ немъ одинъ индивидъ будетъ приготовлять пищу, то другой будетъ домостроителемъ, третій ткачемъ, четвертый башмачникомъ; такимъ образомъ государство съ самаго начала будетъ, положимъ, состоять изъ четырехъ или пяти человѣкъ. Что же далѣе? Долженъ ли каждый изъ этихъ людей въ государствѣ производить для тѣхъ остальныхъ четырехъ, слѣдовательно употреблять вчетверо болѣе времени, труда и снабжать ихъ пищею,—или, не заботясь о нихъ, приготовлять себѣ только $^{1}/_{4}$ часть хлѣба; прочіе же должны ли употреблять время и на то, чтобы одинъ изъ нихъ строилъ домъ, другой ткалъ, третій шилъ башмаки, не замедляя себя сношеніями съ другими, а дѣлая самъ только для себя? Конечно (говоритъ Платонъ), первое легче, чѣмъ послѣднее, ибо не рождается одинъ человѣкъ совершенно похожимъ на другого, а люди являются съ различными природными способностями, такъ что одинъ человѣкъ способенъ къ одному, другой къ другому. Слѣдовательно какъ же человѣкъ можетъ дѣлать все самъ для себя? Далѣе, если одинъ постоянно будетъ заниматься однимъ искусствомъ, то онъ лучше будетъ его исполнять, нежели когда бы онъ занимался многими искусствами. Очевидно, что необходимо, чтобы работникъ занимался искусствомъ какъ слѣдуетъ: онъ много потеряетъ, если будетъ пахать землю и въ то же время строить домъ. Все будетъ сдѣлано въ большемъ количествѣ и легче, если каждый будетъ дѣлать свое дѣло, къ чему онъ способенъ по своей природѣ, оставя другія дѣла. Но для удовлетворенія всѣхъ физическихъ потребностей нужно въ государствѣ гражданъ болѣе четырехъ; для земледѣльца нужны плугъ, заступъ,—самъ земледѣлецъ не можетъ ихъ сдѣлать; точно также домостроитель, ткачъ и башмачникъ не могутъ приготовить матеріалъ для своей работы. Если такимъ образомъ еще и ремесленники, столяры, кузнецы сдѣлаются общниками нашего маленькаго государства, то оно станетъ значительнѣе; однако государство не будетъ еще достаточно

велико, если его общниками будутъ и волопасы, и овчары, вообще скотоводы; мало того, чтобы земледѣлецъ имѣлъ воловъ, ткачъ—кожу и шерсть. Но далѣе: вѣдь основать государство въ такой мѣстности, куда не требовалось бы ввоза произведеній изъ другой земли, государства, нельзя; слѣдовательно нужны еще и такіе люди, которые привозили бы въ государство то, чего нѣтъ въ немъ. Но точно также необходимъ и вывозъ произведеній изъ нашего государства въ другое государство, ибо если купцы не привезутъ ничего изъ нашего государства въ другое государство, то и оттуда пріѣдутъ порожнемъ. А потому граждане должны приготовлять произведенія своей страны не только для себя, но и для другого государства столько, сколько и въ какомъ родѣ требуется этихъ произведеній для другого государства; слѣдовательно въ государствѣ нужны еще люди, которые занимались бы вывозомъ и привозомъ всякой всячины,—это купцы. Далѣе, если торговля будетъ производиться моремъ, то надо будетъ много и другихъ людей, свѣдущихъ въ томъ, что̀ относится до мореплаванія. А въ самомъ государствѣ какимъ образомъ каждый будетъ снабжать другихъ своими произведеніями? вѣдь для этого собственно люди и сошлись въ общеніе, основали государство, чтобы взаимно помогать другъ другу. Очевидно, не иначе, какъ посредствомъ купли и продажи. Отсюда является площадь, рынокъ и монета, какъ опредѣленный знакъ для обмѣна. Но если самъ земледѣлецъ привезетъ свои произведенія на рынокъ не въ одно время съ тѣми людьми, которые съ нимъ желали бы обмѣнять его товаръ на деньги, то онъ будетъ праздно сидѣть на рынкѣ, прервавъ свои работы. Вотъ съ этою цѣлью иные люди вызываются оказать свои услуги: въ государствѣ благоустроенномъ это люди самые слабые тѣломъ; имъ надо оставаться на рынкѣ, чтобъ купить за деньги то̀, что̀ другіе желаютъ сбыть, или вымѣнивая деньги на тотъ товаръ, который другіе хотятъ купить. Такая потребность рождаетъ торгашей (мелкихъ торговцевъ), которые сидятъ на рынкѣ для того, чтобы быть посредниками между продавцами и покупателями; разъѣзжающіе же по разнымъ государствамъ торговцы называются купцами, негоціантами. Кромѣ того, есть еще прислужники иного рода, которые своимъ умомъ немного оказываютъ услугъ государству,

но у которыхъ тѣлесныхъ силъ достаточно для тяжкихъ работъ; они продаютъ свою силу, и цѣну за свой трудъ называютъ наемною платою, а сами называются поденщиками, наемщиками. Вотъ и этими людьми также увеличивается населеніе государства. Теперь спрашивается, какъ будутъ жить эти люди? Они будутъ приготовлять себѣ пищу, одежду, вино; будутъ строить дома; лѣтомъ будутъ работать легко одѣтые, босые, а зимою достаточно тепло одѣтые и обутые. Питаться будутъ, приготовляя изъ ячменя крупу и изъ пшена муку; будутъ варить пищу, печь хлѣбъ и, разложивъ превосходные хлѣбы на чистыхъ листьяхъ и возлежа на зелени изъ тиса и мирта, будутъ насыщаться сами и насыщать своихъ дѣтей, запивая пищу виномъ, украшая свои головы вѣнками и воспѣвая хвалебные гимны богамъ; въ веселомъ сожительствѣ будутъ рождать дѣтей, не опасаясь бѣдности и войны, какъ слѣдствія бѣдности. У нихъ будутъ и разныя приправы къ кушаньямъ: соль, оливки, сыръ, лукъ, капуста и прочее; у нихъ будетъ и закуска: смоква, винныя ягоды, горохъ и бобы; они будутъ жарить миртовыя ягоды и буковые орѣхи. Всѣмъ этимъ они будутъ насыщаться умѣренно, запивая виномъ: такъ будутъ они проводить жизнь въ добромъ здравіи, достигая вѣроятно глубокой старости, и такой образъ жизни они передадутъ потомству. Но если бы мы основали государство изъ свиней, то развѣ иначе стали бы откармливать ихъ на убой? Чтобы жизнь въ государствѣ не была самою жалкою, слѣдуетъ людямъ возлежать на ложѣ, кушать со столовъ и имѣть ту же закуску, какую имѣютъ наши современники. Но это уже будетъ значить, что мы будемъ разсматривать государство не какъ государство вообще, а какъ роскошествующее государство. Конечно, истиннымъ государствомъ, повидимому, кажется то, которое я изобразилъ; оно-то и есть здравое государство; впрочемъ, если вы хотите, чтобы мы разсмотрѣли государство въ болѣзненномъ состояніи, то я не прочь, ибо изображенное нами государство и образъ жизни населяющихъ его людей не всѣхъ удовлетворяетъ: нужны будутъ для иныхъ людей ложа, постели, столы, соусы, разныя приправы къ кушаньямъ, притиранья, благовонныя куренія и пирожныя, и все это надо будетъ въ возможно различныхъ видахъ. Мы не должны

будемъ довольствоваться тѣмъ только, что̀ прежде называли самымъ необходимымъ, а мы должны будемъ имѣть живопись и окраску матерій въ пестрые цвѣта, должны добывать золото и слоновую кость. А потому намъ нужно будетъ увеличить населеніе государства, ибо то государство, которое мы называли здоровымъ, уже не будетъ достаточно населено для того, чтобы удовлетворять всѣмъ этимъ потребностямъ. Мы должны населить государство только такими людьми, которые живутъ не для удовлетворенія только его необходимыхъ потребностей,— должны населить охотниками, ловчими, ремесленниками, художниками, поэтами, рапсодами, модистками, брадобрѣями, поварами, кондитерами и свинопасами, ибо ихъ не было въ томъ государствѣ, и другими прислужниками. Далѣе, при такомъ образѣ жизни потребуются и врачи; отъ увеличенія населенія земли уже будетъ мало: надо будетъ отрѣзать ее для пастбищъ у нашихъ сосѣдей; а если и наши сосѣди также захотятъ отрѣзать земли у насъ по тѣмъ же причинамъ, какъ и мы у нихъ; если и они, какъ и мы, будутъ стремиться къ ненасытному землевладѣнію, то для этого понадобятся воины и особое сословіе стражей—оберегателей государства.

Изъ этого мѣста, извлеченнаго изъ разговора „Государство", мы можемъ сдѣлать такой общій выводъ. Государство возникаетъ первоначально вслѣдствіе того, что физическихъ силъ одного человѣка недостаточно для удовлетворенія его даже самыхъ первыхъ, необходимыхъ физическихъ, матеріальныхъ потребностей. Вотъ причина, почему люди соединяются въ общество, учреждаютъ государство, какъ первобытное. Потому такое первоначальное государство будетъ состоять исключительно изъ людей, занимающихся ручными работами, которыя удовлетворяли бы первѣйшимъ физическимъ потребностямъ. При удовлетвореніи такихъ потребностей, граждане и этого государства должны однакоже строго держаться того экономическаго начала, которое нынѣ въ хозяйственныхъ наукахъ извѣстно подъ именемъ *раздѣленія труда*, — начала, не выдуманнаго самимъ Платономъ, но бывшаго извѣстнымъ у грековъ и вообще у древнихъ народовъ, напр. уже у египтянъ, у которыхъ, по свидѣтельству Геродота, были даже врачи для спеціальныхъ болѣзней (желудочные, ножные, зубные, ушные),

къ чему мы только теперь приходимъ. Это начало раздѣленія труда было извѣстно также и римлянамъ, гдѣ во время чрезмѣрной роскоши богатые римляне имѣли особыхъ прислужниковъ, которые завѣдывали искуснымъ убранствомъ каждой части тѣла своего господина (шеи, груди, волосъ). Поэтому Платонъ и для первобытнаго государства ставитъ необходимостью это начало раздѣленія труда. Но затѣмъ это находится въ связи съ его психологіею, гдѣ онъ раздѣляетъ душу на части, говоря, что каждая часть души должна дѣлать только свое дѣло, а затѣмъ проводитъ это же свое начало и въ своемъ даже идеальномъ государствѣ, для того чтобы каждый гражданинъ занимался только однимъ дѣломъ, дабы тѣмъ совершеннѣе могло быть произведеніе его труда. Но, несмотря на такое развитіе этого начала въ первобытномъ государствѣ, люди ведутъ затѣмъ самую пустую жизнь, мирно наслаждаясь здоровьемъ и счастіемъ, такъ что это состояніе государства Платонъ называетъ здоровымъ государствомъ, въ противоположность тому состоянію государства, гдѣ является роскошь со всѣми ея послѣдствіями; такое государство онъ называетъ роскошествующимъ государствомъ. Между прочими послѣдствіями этой роскоши является необходимость прибѣгать къ войнѣ и содержать войско. Но обратимъ вниманіе на это государство съ другой стороны. Люди, живущіе въ такомъ государствѣ, ведутъ жизнь чисто-чувственную; поэтому такое государство сравнивается у Платона со стадомъ свиней, откармливаемыхъ на убой; ибо и это стадо ведетъ только одну чувственную жизнь. Напротивъ, то государство, которое Платонъ называетъ роскошествующимъ, и которое находится въ болѣзненномъ состояніи, это государство уже не ограничивается удовлетвореніемъ однѣхъ только первѣйшихъ физическихъ потребностей, а требуетъ удовлетворенія и другихъ физическихъ потребностей и имѣетъ эстетическія, духовныя, психическія, нравственныя потребности. Итакъ Платонъ подъ именемъ первобытнаго государства изобразилъ государство, стоящее только на низшей ступени своего развитія, и смотрѣлъ на него какъ на ложный идеалъ государства, подобный тому, какой былъ поставленъ циниками. Это видно особенно изъ того мѣста его разговора „Политикъ", гдѣ Платонъ представляетъ подобное же госу-

дарство, какъ и въ этомъ мѣстѣ разговора „Государство", но уже прямо какъ ложный идеалъ государства, и притомъ въ миѳической формѣ, такъ что миѳъ этотъ выдаетъ за дѣтскую сказку, а не такъ, что одѣваетъ въ него истину. Этимъ самымъ онъ выражаетъ то, что онъ смотритъ на такой идеалъ государства какъ на историческую небылицу. Разсмотримъ же это мѣсто изъ разговора „Политикъ".

Платонъ выводитъ здѣсь такой миѳъ. Нѣкогда міромъ управлялъ Кронъ (Сатурнъ); весь міръ былъ раздѣленъ на части, и надъ каждою частью его владычествовало особое божество. Въ особенности же раздѣлили божества между собою существа живыя по родамъ и стадамъ, являясь слѣдовательно какъ бы божественными пастырями этихъ стадъ, т.-е. каждое божество имѣло полное попеченіе о томъ родѣ и стадѣ животныхъ, которыя оно пасло, оберегало; поэтому между животными не было дикихъ, и они не пожирали другъ друга; вообще у нихъ вовсе не было раздора, ибо ихъ общимъ пастыремъ было одно верховное божество, Кронъ. Но подъ такою его охраною еще не было у людей ни государства, ни женъ, ни дѣтей, ибо всѣ люди рождались прямо изъ земли; плодовъ было у этихъ людей въ изобиліи съ деревъ и другихъ растеній; эти плоды не были выращаемы искусственно, а ихъ предлагала сама земля. Нагіе и безъ ложа, жили эти люди большею частью подъ открытымъ небомъ, ибо климатъ не представлялъ никакихъ неудобствъ: теплота была во всѣ времена года; мягкою постелью служила этимъ людямъ роскошная, исходящая изъ земли, трава, дернъ. Таковъ былъ образъ жизни людей, жившихъ подъ владычествомъ Крона; слѣдовательно здѣсь нѣтъ даже первобытнаго государства. Тотъ же образъ жизни, который люди стали вести впослѣдствіи при Зевсѣ, есть уже современный образъ жизни, извѣстный намъ изъ собственнаго опыта. Какая же жизнь счастливѣе? Разумѣется, несравненно счастливѣе жизнь подъ владычествомъ Крона, ибо люди живутъ здѣсь мирно, не имѣютъ заботъ, ничего не дѣлаютъ, но только подъ слѣдующимъ условіемъ: если бы такіе питомцы Крона, имѣя въ изобиліи досугъ и всякую возможность, воспользовались ими, чтобы стремиться къ мудрости, истинному знанію, а не довольствовались бы тѣмъ,

что, насытившись и напившись, говорили между собою. Затѣмъ, когда долженъ былъ совершиться въ мірѣ переворотъ, и когда верховное божество, міровой кормчій, какъ бы выпустивъ изъ рукъ своихъ кормило, т.-е. міръ, удалился съ руля, тогда судьба и прирожденное ей теченіе повернули корабль въ противоположную сторону, не туда, куда ему надо было идти. Когда же верховное божество отказалось отъ правленія міромъ, то и владычествующія низшія божества отказались отъ своего попеченія о своихъ стадахъ, частяхъ міра. Это повело къ тому, что снова погибли твари всякаго рода, живыя существа. По истеченіи нѣкотораго времени, когда прекратились потрясенія міра, міръ опять пошелъ по своей обычной колеѣ, но люди старались при этомъ сохранить въ своей памяти наставленія мірообразователя, чтобы не такъ жить, какъ прежде, ибо міръ сталъ теперь имѣть попеченіе о себѣ самомъ и владѣть надъ самимъ собою, а также и попеченіе, и власть надъ всѣмъ, чтȯ содержится въ мірѣ. Сперва люди слѣдовали этимъ наставленіямъ мірообразователя, но потомъ все болѣе и болѣе забывали ихъ и становились небрежнѣе. Отъ своего образователя міръ наслѣдовалъ все прекрасное, а отъ своего прежняго нестройнаго быта—все неправедное. Такъ какъ къ немногому доброму міръ примѣшивалъ все болѣе и болѣе злого, то ему и всему, чтȯ въ немъ содержалось, предстояла опасность погибнуть. Тогда мірообразователь, видя міръ въ такой бѣдѣ, опять сталъ кормчимъ, повернулъ корабль, все улучшая, и далъ міру безсмертную жизнь. Вотъ люди-то, когда они были лишены божественнаго попеченія, будучи поставлены въ необходимость самимъ управлять собою, терпѣли много отъ одичавшихъ звѣрей и вовсе не знали, какъ доставать себѣ пищу, въ которой прежде они не терпѣли недостатка; все это ихъ повергло въ крайнюю нужду. Поэтому боги дали людямъ различныя наставленія и дары: огонь (Вулканъ), искусства (Гефестъ), а другими божествами были даны сѣмена и растенія. Отсюда произошло все то, чтȯ принадлежитъ къ устроенію человѣческой жизни, ибо люди должны были здѣсь сами о себѣ заботиться. Этимъ мы окончимъ, заключимъ приведенный Платономъ миѳъ. Въ этомъ разсказѣ, миѳѣ Платонъ въ сказочной формѣ изобразилъ первоначальный бытъ людей, называемый обыкновенно у греческихъ и римскихъ

поэтовъ „золотымъ вѣкомъ“, который впервые былъ описанъ Гезіодомъ. Въ этомъ быту люди жили подъ непосредственнымъ попеченіемъ боговъ, но только чувственною жизнью, какъ стадо животныхъ, безъ брака, семьи и государства. Болѣе счастливымъ, въ сравненіи съ нынѣшнею жизнью, Платонъ готовъ былъ признать и такой бытъ людей, но опять подъ условіемъ, чтобы люди пользовались досугомъ и всякою возможностью для пріобрѣтенія истиннаго знанія, мудрости, а между тѣмъ эти люди не стремились къ такому знанію и не могли стремиться, ведя только чувственную жизнь и не имѣя къ тому внѣшнихъ побужденій.

Итакъ въ обоихъ мѣстахъ разговоровъ „Государство“ и „Политикъ“ Платонъ представляетъ происхожденіе государства изъ физической потребности, физической необходимости, какъ физически необходимое явленіе, показывая, что не въ удовлетвореніи только физическихъ потребностей состоитъ истинная верховная цѣль государства, ибо государство, граждане котораго удовлетворяли бы только физическимъ потребностямъ, стояло бы на такой низкой ступени своего развитія, на которой стоятъ общества неразумныя. Оно жило бы только одною чувственною, физическою жизнью, не стремилось бы ни къ чему духовному, психическому, нравственному, къ истинному знанію, мудрости, знанію истинно-сущаго, знанію верховной идеи добра, правды и справедливости. Слѣдовательно оно не жило бы жизнью разумною, идеальною, въ немъ вовсе не осуществлялась бы идея добра, правды и справедливости; слѣдовательно хотя Платонъ и допускалъ физическую необходимость государства, допускалъ, что оно служитъ къ удовлетворенію физическихъ потребностей, но не въ этомъ полагалъ онъ верховную, истинную цѣль государства. А въ чемъ же? Отвѣтъ на этотъ вопросъ заключается въ томъ, что̀ мы назвали Платоновымъ ученіемъ о цѣли государства; такъ переходимъ мы къ этому ученію—о цѣли государства.

б) *Ученіе о цѣли государства.* Государство, государственная жизнь, по ученію Платона, необходимы людямъ не только физически, но преимущественно нравственно. Однако Платонъ принималъ эту двоякую необходимость государства не какъ непосредственную, а какъ посредственную, и этимъ отличалось его воззрѣніе на государство отъ воззрѣнія ходячаго, при-

сущаго современнымъ ему грекамъ. Греки придавали государству такое непосредственное, абсолютное значеніе, вслѣдствіе котораго государственная жизнь необходима только сама для себя; она не обусловливается ничѣмъ высшимъ, а потому греки думали, что государственная жизнь есть абсолютная, непосредственная, ближайшая, самая высшая цѣль всей дѣятельности человѣка; что человѣкъ служитъ только средствомъ для государства, какъ для своей цѣли, какъ цѣли верховной. Поэтому греки не могли себѣ представить другой дѣятельности, достойной человѣка, кромѣ дѣятельности его для государства и въ государствѣ, политической дѣятельности, и не могли себѣ представить другой добродѣтели, кромѣ политической добродѣтели, т.-е. годности для государства, состоящей въ томъ, чтобы человѣкъ былъ годнымъ орудіемъ государственной жизни. Въ этомъ-то смыслѣ жизнь государственная есть прямое, непосредственное, абсолютное слѣдствіе нравственной необходимости, т.-е. она есть въ томъ смыслѣ нравственная жизнь, что къ ней должна быть направлена вся жизнь человѣка, ибо иначе дѣятельность человѣка не могла бы быть нравственною. Напротивъ, Платонъ хотя тоже признавалъ государство нравственною необходимостью, но посредственною, относительною; съ одной стороны онъ отрицалъ то обычное воззрѣніе грековъ на государство, будто оно есть высшая, безусловная цѣль человѣческой дѣятельности, а съ другой стороны, онъ утверждалъ, что само государство есть не болѣе какъ только необходимое средство, условіе къ достиженію истиннаго знанія и основанной на немъ добродѣтели и къ осуществленію въ дѣйствительности верховной идеи добра, правды и справедливости, къ ея владычеству на землѣ, въ душѣ человѣка и его жизни, такъ что государство имѣетъ у него посредственное, а не непосредственное, условное, а не безусловное значеніе; оно необходимо для того, чтобы осуществилась въ дѣйствительности верховная идея добра, правда и справедливость. Итакъ мы находимъ у Платона два воззрѣнія на государство: одно—отрицательное, т.-е. относительно общаго грекамъ ходячаго воззрѣнія на государство, но приводящее къ положительному воззрѣнію, а другое—положительное воззрѣніе, въ которомъ прямо выражается Платоново положительное ученіе о цѣли государства. Сперва вкратцѣ скажемъ о его отри-

цательномъ воззрѣніи на государство, а потомъ съ достаточною полнотою изложимъ положительное его воззрѣніе.

Платонъ, вмѣстѣ съ Сократомъ, считалъ трудъ человѣка надъ самимъ собою для восполненія ему недостающаго въ особенности самопознанія первымъ, безусловнымъ нравственнымъ долгомъ его, нравственною обязанностью. Что же касается принятія человѣкомъ, какъ гражданиномъ, участія въ дѣлахъ государства, его правленіи, вообще въ томъ, что̀ относится до политической дѣятельности, то онъ считалъ ее только выводнымъ условіемъ, нравственнымъ долгомъ, между тѣмъ какъ для грековъ политическая дѣятельность не только составляла безусловный нравственный долгъ, но и исчерпывала всѣ нравственныя обязанности человѣка. Политическая годность и добродѣтель у нихъ были тождественны. Въ разговорѣ „Пиръ“ у Платона Алкивіадъ говоритъ о Сократѣ: „онъ, Сократъ, вынуждаетъ меня сознаться въ томъ, что между тѣмъ какъ мнѣ самому многаго недостаетъ, я пренебрегаю собою, а занимаюсь дѣлами аѳинянъ“. Но не одинъ Алкивіадъ, а и вообще всѣ греки не признавали другой высшей задачи, кромѣ дѣятельности государства. Платонъ же находилъ гораздо лучшую, высшую и привлекательнѣйшую цѣль для человѣка въ высшей жизни философа, въ созерцаніи истинно-сущаго. Сравнительно съ этою верховною цѣлью всѣ прочія цѣли правителей государства представляются у Платона мелкими, ничтожными, а все ихъ искусство и стремленіе—рабскими. Платонъ говоритъ, что обыкновенно въ существующихъ государствахъ философъ живетъ только тѣломъ, а душою чуждъ имъ, весь бытъ ихъ ему неизвѣстенъ, и всѣ суетныя ихъ волненія не касаются до него. Въ разговорѣ „Ѳэететъ“ Платонъ говоритъ: весьма естественно, что тѣ, которые употребляютъ много времени на философскія изслѣдованія, когда явятся въ судебное мѣсто, подвергаются насмѣшкамъ. Люди, бродящіе отъ юности по судамъ, по своему образованію находятся въ такомъ же отношеніи къ людямъ, образованнымъ философіею, въ какомъ состоятъ рабы къ свободнымъ. Философы никогда не имѣютъ, въ самомъ дѣлѣ, недостатка въ свободѣ, досугѣ, такъ что на досугѣ и спокойно могутъ заниматься своими изслѣдованіями: они сво-

бодно переходятъ отъ одного изслѣдованія къ другому, когда новое изслѣдованіе нравится имъ больше прежняго; они не заботятся о томъ, слѣдуетъ ли имъ въ развитіи своихъ изысканій выражаться коротко или въ длинной рѣчи, лишь бы только найти истину. Ораторы же говорятъ, стѣсненные временемъ, ибо уходящая вода не позволяетъ имъ высказать всего того, что̀ бы имъ хотѣлось (ораторы могли говорить въ Греціи только опредѣленное время по водянымъ часамъ). Стѣснены они и ораторами противной стороны, и автомозіею, изъ предѣловъ которой имъ нельзя выходить (автомозія есть вкратцѣ формулированное содержаніе процесса. Истецъ въ краткой формулѣ излагаетъ, чего онъ ищетъ, а отвѣтчикъ долженъ былъ возражать на приводимые имъ пункты, которыми и стѣснялись ораторы). Далѣе, рѣчи ораторовъ всегда касаются такого же раба, какъ и они сами, именно ораторы обращаются къ лицу, сидящему въ народномъ собраніи, своему господину, т.-е. къ народу, въ рукахъ котораго находится власть: они его боятся, чтобы не проговориться предъ нимъ. Предметъ преній между ораторами также несвободенъ, ибо онъ всегда опредѣляется существомъ судебнаго процесса. Все это дѣлаютъ ораторы въ ожесточенныхъ, ѣдкихъ выраженіяхъ, чтобы льстить своему господину, и вмѣстѣ съ тѣмъ это дѣлаетъ ораторовъ малодушными, неискренними, принужденными искать изворотовъ, отягчающихъ душу ихъ бременемъ опасеній, которыхъ они не могутъ избѣгнуть безъ нарушенія истины, правды и справедливости. Привычка прибѣгать къ лжи и ко взаимнымъ несправедливостямъ часто гнететъ и развращаетъ ихъ до того, что когда они изъ юношей дѣлаются мужами, то въ душѣ ихъ не остается ничего здороваго, свободнаго, хотя они воображаютъ, будто они мудры, искусны. Таковы-то эти люди. Напротивъ, истинные философы отъ самой юности не знаютъ и дороги ни на площадь, ни въ судебное мѣсто, сенатъ, ни на публичное сходбище. Они не слышатъ и не видятъ ничего, что̀ излагается письменно, постановляется въ народныхъ собраніяхъ; имъ и во снѣ не пригрезится домогаться должностей посредствомъ интригъ и партій. Посѣщать ночныя сходбища и пиры съ женщинами имъ также и во снѣ не видится. Благороденъ ли кто въ

государствѣ, или низкаго происхожденія, истинный философъ знаетъ объ этомъ меньше, нежели о томъ, сколько капель въ морѣ; онъ даже не знаетъ, что онъ этого не знаетъ, ибо онъ воздерживается отъ этого знанія, не ради сохраненія своего добраго имени, а потому, что только тѣло его живетъ въ государствѣ, душа же его все подобное презираетъ, ибо все это ей кажется мелкимъ, ничтожнымъ. Поэтому ко всѣмъ философамъ можно примѣнить насмѣшку рабыни ѳракіянки надъ Ѳалесомъ: Ѳалесъ, смотря на звѣзды, поднялъ голову вверхъ и упалъ въ колодезь; ѳракіянка, видя это, сказала ему: ты хочешь знать, что̀ дѣлается на небѣ, а между тѣмъ не видишь, что̀ у тебя подъ ногами. Философъ дѣйствительно не знаетъ, что̀ у него подъ ногами, не знаетъ, напримѣръ, о своемъ сосѣдѣ: человѣкъ ли онъ, или нѣтъ; но что̀ есть человѣкъ вообще, и что̀ слѣдуетъ дѣлать такой натурѣ въ отличіе отъ другихъ натуръ, это философъ изслѣдуетъ,—итакъ, изслѣдованіе составляетъ для него насущную потребность. Поэтому такой философъ, если ему приходится имѣть съ кѣмъ-либо частныя дѣла, или говорить предъ судомъ о томъ, что̀ у него подъ ногами, такой философъ подвергается насмѣшкамъ, не только со стороны ѳракіянокъ, но и остального народа, ибо, по своей неопытности, онъ падаетъ въ колодезь и за свою неловкость слыветъ глупцомъ, человѣкомъ ограниченнаго ума. При оскорбленіи словами, когда философу нужно бы оскорбителю отвѣчать тѣмъ же, философъ не можетъ ничего сказать, ибо не знаетъ ничего дурного; подобное неумѣнье и дѣлаетъ его смѣшнымъ. При похвалахъ же и высокопарныхъ рѣчахъ другихъ прямо видно, что философъ смѣется не для вида, а отъ чистаго сердца,—за то онъ и слыветъ глупцомъ; ибо если онъ слышитъ похвалы тиранну, то ему кажется, что льстецъ прославляетъ счастіе пастуха за то, что онъ много выдаиваетъ молока у коровъ, но думаетъ, что разница при этомъ та, что тиранну приходится доить такихъ животныхъ, съ которыми труднѣе справиться и опаснѣе. Притомъ цари, заключенные въ стѣнахъ, должны быть такъ же грубы, необразованны, думаетъ философъ, какъ и пастухи, живущіе въ своихъ сторожкахъ. Далѣе, когда философъ слышитъ о чрезвычайной обширности

поземельнаго владѣнія гражданина, то это ему кажется ничтожнымъ,—ему, привыкшему обращать свои взоры на всю землю. Когда же восхваляютъ чье-либо благородное происхожденіе, то философъ думаетъ, что это восхваленіе свидѣтельствуетъ о близорукости восхваляющаго, который, за недостаткомъ образованія, не обращаетъ вниманія на все цѣлое, на весь родъ человѣческій, и потому не принимаетъ въ соображеніе, что у каждаго изъ насъ есть безчисленное множество предковъ, между которыми есть множество и богатыхъ, и бѣдныхъ, и царей, и рабовъ, и эллиновъ, и варваровъ. Особенно же поразительною мелочностью философъ считаетъ похвальбу 25-ю предками, когда родъ возводится до самого Геркулеса; еще смѣшнѣе, что подобные счетчики не могутъ искоренить тщеславія изъ своей души. Во всѣхъ подобныхъ случаяхъ философъ осмѣивается толпой, которая, съ одной стороны, считаетъ его надменнымъ, а съ другой стороны—незнающимъ того, что̀ у него подъ ногами. Но когда самъ онъ, философъ, кого-нибудь возвыситъ до своего званія, или когда кто захочетъ перейти въ угоду ему отъ вопроса: въ чемъ я тебя или ты меня обидѣлъ—къ изслѣдованію самой правды и справедливости, или неправды и несправедливости, или въ чемъ состоитъ та и другая, или, напримѣръ, перейти отъ словъ: „счастливый царь и золотомъ богатый“ [1]), къ изслѣдованію самой царской власти и человѣческаго счастія и несчастія, въ чемъ состоитъ то и другое и какимъ образомъ слѣдуетъ искать счастія,—когда объ этомъ будетъ говорить малодушный ораторъ предъ судомъ, тогда онъ поплатится порядкомъ, тогда онъ почувствуетъ себя не въ своей сферѣ, не будетъ владѣть языкомъ, и хотя онъ не будетъ смѣшонъ въ глазахъ фракіянъ и другихъ необразованныхъ людей, не замѣчающихъ его неловкаго положенія, но за то будетъ смѣшонъ въ глазахъ тѣхъ, которые воспитаны не какъ рабы. Вотъ каковы люди того и другого сорта, вотъ каковъ человѣкъ, воспитанный въ истинной свободѣ, т.-е. философъ, которому извинительно, если онъ покажется неловкимъ и незнающимъ, когда ему придется сдѣлать рабское дѣло,—напримѣръ, подвязать котомку или придать пряность кушанью,—

---

[1]) Этими словами начиналась одна греческая сказка.

но который умѣетъ прилично прославить сладкою рѣчью боговъ и покровительствуемыхъ ими людей въ сознаніи, что божество есть въ высшей степени праведное существо, ибо оно есть идея добра, правды и справедливости. Въ этомъ сознаніи заключается истинная мудрость, какъ внѣ знанія этого заключаются невѣжество и порочность. Что же касается прочихъ достоинствъ и познаній, то они пошлы, если проявляются въ государствѣ, и низки, если проявляются въ занятіяхъ искусствами. Но мало того, что Платонъ не считаетъ политическую дѣятельность первѣйшею, безусловною: онъ еще говоритъ, что кому дорога правда, тотъ долженъ держать себя вдали отъ государственныхъ дѣлъ въ подобномъ государствѣ, ибо иначе онъ погибнетъ и въ самое короткое время. Въ „Апологіи" Сократъ объясняетъ, почему онъ не выступилъ публично давать совѣты аѳинянамъ въ государствѣ; онъ говоритъ: „еслибы я вмѣшался въ государственныя дѣла, то давно бы погибъ, не принеся пользы ни себѣ, ни другимъ; кто желаетъ въ самомъ дѣлѣ защищать правду и хочетъ сохранить себя, тотъ долженъ жить частнымъ человѣкомъ". Эта же мысль развивается Платономъ въ разговорѣ „Государство": тѣ немногіе люди, которые чувствуютъ, какое наслажденіе доставляетъ истинное знаніе, и которые ясно видятъ ослѣпленіе большинства; кто видитъ, что нѣтъ ни одного союзника, съ которымъ онъ могъ бы выступить на защиту правды; кто видитъ, что онъ погибнетъ прежде, нежели успѣетъ сдѣлать что либо доброе для государства и друзей, и потому не смѣетъ быть полезнымъ ни себѣ, ни другимъ,—тотъ не принимаетъ участія ни въ чемъ, а занимается только своими дѣлами, какъ бы спрятавшись подъ кровлею своего дома отъ непогоды; онъ удовольствуется только тѣмъ, что какъ-нибудь проживетъ земную жизнь, но чистымъ отъ неправды, между тѣмъ какъ прочіе люди будутъ погружены въ неправду. Поэтому такой человѣкъ съ радостью разстанется съ жизнью. Вообще при этомъ отрицательномъ воззрѣніи на идеальное государство Платонъ говоритъ, что въ него лучшіе люди спускаются съ высоты умозрительнаго созерцанія какъ въ мрачную темницу здѣшняго міра. Эти лучшіе люди, какъ говоритъ Платонъ въ разговорѣ „Государство", уже при жизни своей воображаютъ себя перенесенными на „блаженные острова";

они воздерживаются отъ всякихъ политическихъ дѣлъ, если не бываютъ къ тому вынуждены. Это принужденіе состоитъ въ томъ, что они хотятъ избѣгнуть самаго бо̀льшаго для нихъ наказанія—повиноваться дурнымъ людямъ; именно не желая повиноваться дурнымъ людямъ, они рѣшаются править государствомъ, но не ища въ немъ господства, ибо они не знаютъ ни лучшихъ себя, ни даже равныхъ. Въ самомъ дѣлѣ, кто устремляетъ свое мышленіе къ истинно-сущему, тотъ не имѣетъ даже времени глядѣть съ такой высоты на то, что̀ дѣлаютъ люди, и не захочетъ подвергаться ихъ непріязни. Напротивъ, устремляя свои взоры на предметы твердые, опредѣленные, на идеи, не дѣлающія другъ другу взаимной неправды, эти люди философы должны подражать идеямъ, уподобиться имъ. Если же философы почувствуютъ необходимость позаботиться о томъ, чтобы перенести то̀, что̀ они видятъ на высотахъ, въ дѣйствительную жизнь, то они никакъ не будутъ уже дурными изобразителями этихъ идей, такъ что государство не иначе можетъ быть счастливо, какъ если живописецъ начертитъ образъ его по божественному первообразу. Эти мысли Платона служатъ уже переходомъ къ положительному воззрѣнію на государство.

Платонъ считаетъ государство нравственною необходимостью для добродѣтели и праведности, ибо только въ государствѣ возможно надлежащее воспитаніе, возвышающее человѣка къ истинному знанію, необходимому для добродѣтели; гдѣ нѣтъ такого воспитанія, тамъ добродѣтель есть дѣло случая, ибо одно природное стремленіе къ добродѣтели недостаточно, такъ что самые даровитые люди, но невоспитанные, попадаютъ на самые пагубные пути, если не сохранятъ ихъ отъ этого чрезвычайно благопріятныя обстоятельства. Самое же пагубное вліяніе на человѣка оказываютъ дурное устройство и управленіе государства, вообще правленіе его: оно скорѣе всего дѣйствуетъ даже на людей съ самымъ блестящимъ образованіемъ. А потому Платонъ полагаетъ, что пока государственная жизнь не будетъ находиться въ здоровомъ состояніи, и пока государственныя учрежденія не будутъ хороши, до тѣхъ поръ нельзя надѣяться на полное возвышеніе нравственнаго быта народа. Въ самомъ дѣлѣ, если немногіе люди и будутъ

спасены для философіи, истиннаго знанія, добродѣтели, то и они не могутъ быть достаточно годны для себя, а тѣмъ менѣе могутъ сдѣлать добра другимъ; впрочемъ и то уже хорошо, если они сами сохранятся, не запятнавъ себя неправдою, или не погибнутъ въ борьбѣ съ нею. Поэтому только коренное преобразованіе государства можетъ помочь этой бѣдѣ, только тогда государство можетъ обезпечить вѣрную побѣду добра надъ зломъ; въ этомъ отношеніи Платонъ въ разговорѣ „Государство“ разсматриваетъ, чѣмъ отличается душа философа отъ души не-философа, и говоритъ, что душа философа отличается пламенною любовью къ знанію, имѣющему предметомъ своимъ истинно-сущее, непреходящую сущность, такъ что уму его присущи ясные первообразы, идеи, а вслѣдствіе того душа философа отличается умственными и нравственными качествами, любовью къ истинѣ и отвращеніемъ отъ лжи, легкостью ученія, пріобрѣтенія знанія, т.-е. проницательностью, и тѣмъ презрѣніемъ къ внѣшнему, изъ котораго рождается умѣренность, гармонія, величіе души. Эти-то качества философа, будучи усовершенствованы воспитаніемъ и опытностью, и даютъ право философу быть правителемъ государства. Несмотря на то, мы видимъ, что философы въ настоящее время не пользуются почестями, не занимаются государственными дѣлами, являются безполезными для политической жизни государства; они пренебрегаемы. Виноватыми въ этомъ одни считаютъ общество, а другіе самихъ философовъ. Въ этомъ отношеніи Платонъ говоритъ: 1) дѣйствительно, само общество виновато, если оно не пользуется философами для правленія государствомъ, но почему?—видя, что философы постоянно занимаются умозрѣніемъ, общество считаетъ ихъ мечтателями и не понимаетъ, что они-то и могли бы оказать великую услугу государству; 2) причина пренебреженія философами заключается еще и въ томъ, что есть лже-философы, которыхъ смѣшиваютъ съ истинными философами, и, презирая первыхъ, презираютъ съ тѣмъ вмѣстѣ и вторыхъ, такъ что эти ложные философы поселяютъ недовѣріе къ истиннымъ философамъ; и 3) причина заключается еще въ томъ, что душа отъ природы философская, вслѣдствіе недостаточнаго воспитанія и ложныхъ мнѣній, разсѣянныхъ въ обществѣ о томъ, что̀ есть добро и зло, а также вслѣдствіе

дурныхъ примѣровъ, дурного образа правленія государства, портится до такой степени, что рожденный отъ природы философомъ становится еще хуже самыхъ обыкновенныхъ людей. Отсюда Платонъ выводитъ, что не философы, а настоящее состояніе государства—причина того, что философы не правятъ государствомъ по тѣмъ идеямъ, которыя они постигаютъ умомъ, какъ истинно-сущее, по идеямъ, какъ первообразамъ, ими создаваемымъ и осуществляемымъ въ государствѣ, по идеѣ добра, правды и справедливости. Таковы общія мысли Платона, выражающія положительное его воззрѣніе на государство; въ поясненіе этихъ мыслей необходимо привести ихъ въ связь съ другими мыслями Платона. Платонъ въ разговорѣ „Государство“ говоритъ: такъ какъ философы суть тѣ люди, которые въ состояніи постигать то, что̀, будучи непреходящимъ, всегда остается тѣмъ же, идеи, то тѣ люди, напротивъ, которые не могутъ этого постигать, блуждаютъ среди множественнаго, а не единаго, не истинно-сущаго. Кому же изъ этихъ людей должно быть правителями государства? Тѣмъ, которые способны поддержать законы и учрежденія государства, ибо если что̀ нужно поддержать и сохранить, то для этого нуженъ не слѣпой, а зоркій стражъ. Но развѣ отличаются отъ слѣпыхъ тѣ люди, которые не имѣютъ познанія объ истинно-сущемъ, которые не въ состояніи исправить въ государствѣ законы и учрежденія, выражающіе праведное, прекрасное и благое, которые не могутъ бдительно поддерживать и сохранять эти законы и учрежденія государства? Поэтому лучше поставить философовъ оберегателями государства, какъ людей, познавшихъ истинно-сущее и не уступающихъ другимъ въ опытности и добродѣтели, такъ что никому кромѣ ихъ не должно быть ввѣрено правленіе государства; особенное свойство философовъ то, что они любятъ такое знаніе, которое непреходяще, не колеблется между возникновеніемъ и прехожденіемъ сущаго; отсюда происходитъ то, что философы ненавидятъ ложь, а любятъ истину; ибо кто отъ природы любитъ что-либо, тотъ любитъ и сродное съ предметомъ любви, а ничто такъ не сродно съ мудростью, какъ истина: слѣдовательно невозможно, чтобы одна и та же натура любила въ одно и то же время истину и ложь. Поэтому необходимо,

чтобы правителями государства были философы, ибо они съ самой юности стремятся ко всему истинному. Мы знаемъ также, что въ комъ есть желаніе къ одному, то желаніе къ другому будетъ слабѣе; слѣдовательно въ комъ есть желаніе, стремленіе къ знанію, тотъ отвращается отъ наслажденія чувственностью; онъ будетъ умѣренъ относительно чувственности, а не любостяжателенъ, ибо искать денегъ болѣе свойственно другому человѣку, нежели философу. При рѣшеніи вопроса, кто достойнѣе быть правителемъ государства, слѣдуетъ обращать вниманіе: нѣтъ ли въ человѣкѣ скряжничества, ибо низость души находится въ рѣзкой противоположности со всѣми добрыми ея качествами. Невозможно также, чтобы человѣкъ умѣренный, немалодушный оказался въ сношеніяхъ съ другими людьми человѣкомъ ненадежнымъ, несправедливымъ; а потому при испытаніи людей слѣдуетъ принимать въ соображеніе, справедливы ли они и кротки, или несправедливы и грубы въ сношеніяхъ съ другими людьми. А также не нужно упускать изъ виду и того, легко или съ трудомъ возвышается человѣкъ къ истинному знанію, ибо никто не любитъ занятіе, если оно для него непріятно. Далѣе, если человѣкъ не имѣетъ памяти, то онъ ничего не будетъ знать, и потому безпамятныя души нельзя причислить къ душамъ, одареннымъ мудростью, которая требуетъ, чтобы онѣ были одарены памятью. Затѣмъ душа отъ природы немузыкальная, нестройная, будетъ стремиться къ нарушенію во всемъ мѣры; любовь же къ истинному знанію, къ философіи, сродна не съ нарушеніемъ, а съ сохраненіемъ во всемъ мѣры. Слѣдовательно, кромѣ другихъ качествъ, должно искать въ душѣ, чтобы она сохраняла во всемъ мѣру и была исполнена стройности, гармоніи. Такъ мы исчислили всѣ качества души человѣка, способнаго быть преданнымъ истинно-сущему. Слѣдовательно Платонъ, сравнивъ философа съ не-философомъ, тѣмъ самымъ показалъ, что философамъ, какъ людямъ совершенно развитымъ посредствомъ надлежащаго воспитанія и долголѣтней опытности, должно ввѣрить правленіе государства. Въ теоріи противъ этой мысли возразить было нечего, но можно было возразить съ практической, фактической стороны. Такъ и возразилъ Сократу въ разговорѣ

„Государство“ одинъ изъ собесѣдниковъ, говоря: „на самомъ дѣлѣ, на практикѣ встрѣчается наоборотъ, что тѣ люди, которые посвятили себя философіи, но оставили это занятіе еще въ юности, эти люди еще бываютъ годны для политической дѣятельности. Напротивъ, тѣ люди, которые продолжали заниматься философіею и впослѣдствіи, въ большинствѣ случаевъ сдѣлались весьма странными, чтобы не сказать—въ самомъ корнѣ дурными. Даже лучшихъ людей эта философія сдѣлала совершенно неспособными для политической дѣятельности“. Такое возраженіе легко могло представиться, ибо въ разговорахъ „Θэететъ“ и „Горгій“ самъ Платонъ говоритъ о неспособности философовъ править государствомъ; конечно, тамъ онъ разумѣетъ такое государство, какимъ было при немъ государство аѳинское. Но затѣмъ въ разговорѣ „Государство“ Платонъ—устами Сократа—согласенъ съ Адимантомъ, хотя и условно, что подобные возражатели правы. Какъ же послѣ этого, считая философовъ фактически-неспособными править государствомъ, Платонъ въ теоріи поручаетъ имъ править государствомъ? Мало того: какъ могъ сказать Платонъ, что государство никогда не избавится отъ золъ и бѣдствій, пока имъ не будутъ править философы? Отвѣтомъ на этотъ вопросъ служитъ такое сравненіе, предлагаемое Платономъ въ разговорѣ „Государство“. Кораблемъ правитъ кормчій, отличающійся отъ матросовъ экипажа и высокимъ ростомъ, и большею тѣлесною силою, но тугой на ухо, подслѣповатый и мало имѣющій спеціальныхъ свѣдѣній относительно искусства мореплаванія. На этомъ кораблѣ матросы поссорились; каждый изъ нихъ самъ хочетъ править кораблемъ, не учившись этому искусству и даже не вѣря тому, что ему должно учиться. Матросы идутъ къ своему кормчему и просятъ, чтобы онъ поручилъ имъ руль. Иногда случается, что если онъ поручитъ руль одному матросу, то прочіе выбрасываютъ его за бортъ; а иногда бываетъ и такъ, что матросы приводятъ кормчаго въ такое состояніе, что онъ вовсе не можетъ править рулемъ (даютъ ему соннаго зелья или напаиваютъ его до-пьяна). Затѣмъ сами овладѣваютъ кораблемъ, начинаютъ пировать, поѣдая всѣ съѣстные припасы, и поручаютъ править кораблемъ тому, кто особенно помогалъ имъ овладѣть кораблемъ силою. Такимъ матросамъ и въ голову не приходитъ, что на-

стоящій кормчій долженъ обращать вниманіе на времена года и дня, на небо и звѣзды, на вѣтры и на все, что относится къ мореплаванію; напротивъ, они считаютъ невозможнымъ одному человѣку соединить въ себѣ и искусство, и опытность править рулемъ, штурманское искусство съ искусствомъ мореплаванія. Вотъ на такомъ-то кораблѣ матросы считаютъ кормчаго, соединяющаго въ себѣ всѣ эти качества, пустымъ болтуномъ, звѣздочетомъ, вообще негоднымъ человѣкомъ; такъ и въ государствѣ обыкновенно смотрятъ на истиннаго философа. Такъ въ своей безполезности для государства виноваты не философы, а тѣ, которые не умѣютъ ими пользоваться, ибо неестественно, чтобы кормчій просилъ матросовъ управлять имъ, какъ неестественно и то, чтобы мудрые обращались съ подобною же просьбою. Напротивъ, весьма естественно, чтобы нуждающіеся въ управленіи просили умѣющихъ править ими, какъ неестественно, чтобы властвующіе просили управлять ими тѣхъ лицъ, которыя назначены имъ повиноваться. Мы не ошибемся, если сравнимъ съ неистиннымъ правителемъ государства тѣхъ матросовъ, о которыхъ мы говорили, а съ истиннымъ кормчимъ— тѣхъ людей, которыхъ матросы считаютъ звѣздочетами, болтунами, негодными людьми. Показавъ такимъ образомъ, что причина того, почему не философы правятъ государствомъ, заключается не въ нихъ, а въ обществѣ, не знающемъ имъ цѣны и не умѣющемъ ими воспользоваться, Платонъ прямо переходитъ къ тому, что только философы и могутъ быть истинными правителями государства, ибо они одни могли достигнуть верховной истинной цѣли государства. Въ чемъ же Платонъ полагалъ эту верховную истинную цѣль государства? По ученію Платона, эта цѣль государства состоитъ: 1) въ верховномъ добрѣ, благѣ, какъ счастіи, въ благоденствіи, въ благосостояніи государства и гражданъ въ немъ. Но мы видѣли, что такъ какъ единственный путь къ достиженію счастія есть правда и справедливость, какъ добродѣтель вообще, какъ праведность, то верховная, истинная, существенная цѣль государства опредѣляется Платономъ ближайшимъ образомъ такъ: она 2) состоитъ въ праведности, какъ добродѣтели вообще, и государства, и гражданъ въ немъ, или въ правдѣ и справедливости, какъ добродѣтели вообще. Это понятіе добродѣтели вообще,

праведности, правды и справедливости, какъ добродѣтели, совпадаетъ у Платона съ верховною идеею добра, съ истиннымъ счастіемъ. Но добродѣтель, праведность, правда и справедливость, какъ добродѣтель, опредѣляются у него—что мы также видѣли—какъ психическое, душевное, нравственное совершенство всей души человѣка, со всѣми ея частями. Поэтому добродѣтель, добро, нравственность есть само по себѣ совершенство въ нравственномъ отношеніи, внутреннее совершенное состояніе всей души. Но изъ такого совершеннаго внутренняго, добродѣтельнаго, праведнаго состоянія души не можетъ, какъ мы видѣли, истекать ничего иного, кромѣ добродѣтельной, совершенной въ нравственномъ отношеніи внѣшней дѣятельности, такой, которою осуществляется, выражается идея добра, или правда и справедливость. Поэтому верховная, истинная цѣль государства, опредѣляется у Платона окончательно такъ: она 3) состоитъ въ осуществленіи въ государствѣ, какъ цѣломъ, и въ его гражданахъ идеи добра, правды и справедливости. Поэтому къ такому осуществленію идеи добра, правды и справедливости и приводится, сводится и истинное счастіе, и добродѣтель вообще, праведность и государства, какъ цѣлаго, и его гражданъ въ немъ, ибо осуществленіемъ идеи добра, правды и справедливости, и достигается истинное счастье и государства, и гражданъ въ немъ. А съ другой стороны, имъ-то и выражается въ жизни гражданъ ихъ добродѣтель, ихъ нравственность. Итакъ верховная цѣль государства можетъ быть краткимъ образомъ выражена такъ: она состоитъ въ осуществленіи идеи добра или правды и справедливости. Но изъ этого слѣдуетъ, что государство есть только необходимое условіе для осуществленія идеи добра, правды и справедливости. Слѣдовательно правда и справедливость осуществляется чрезъ посредство государства: поэтому она не есть только цѣль государства, но и причина, производящая государство, дающая ему бытіе. Или, другими словами, въ осуществленіи правды и справедливости состоитъ нравственная необходимость государства. Эта нравственная необходимость государства есть, какъ и всякая необходимость, присущая ему, его сущность, понятіе, его идея; слѣдовательно государство, осуществляя правду и справедливость, раскрываетъ тѣмъ са-

мымъ свою сущность, понятіе, изображаетъ идею, исполняетъ свое призваніе. Но, по ученію Платона, если существуетъ государство, выражающее свою идею и исполняющее свое призваніе, осуществляющее правду и справедливость, добро, то оно существуетъ такимъ единственно потому, что есть души, которыя хотятъ только правды и справедливости, добра, которыя хотятъ быть, пребывать въ государствѣ для того, чтобы найти здѣсь не только физическое самоудовлетвореніе, удовлетвореніе своимъ физическимъ потребностямъ, не только ради физической необходимости, но чтобы найти здѣсь и высшее самоудовлетвореніе, удовлетвореніе своимъ высшимъ политическимъ, нравственнымъ потребностямъ, для нравственной необходимости. Слѣдовательно правда и справедливость есть верховная, истинная цѣль не только государства, какъ цѣлаго, но и гражданъ въ немъ; оно есть общая имъ цѣль, относительно которой и все государство, и всѣ граждане суть равно средства къ ея достиженію, осуществленію идеи добра, правды и справедливости, къ водворенію и сохраненію между людьми, среди нихъ того абсолютнаго верховнаго владычества, которое принадлежитъ идеѣ добра, какъ верховной идеѣ во всемъ мірѣ, и идеальномъ, и чувственномъ. Другими словами, и государство, и его граждане должны быть вѣрными изображеніями этого первообраза и внутри себя, т.-е. государство въ своемъ правленіи, внутреннемъ устройствѣ, а граждане—въ своей душѣ, и внѣ себя, во всей своей дѣятельности и жизни, т.-е. государство—въ своемъ управленіи, а граждане—въ своихъ поступкахъ, дѣяніяхъ. Въ этомъ смыслѣ они должны—и это ихъ нравственный долгъ—уподобляться божеству, т.-е. вся ихъ внутренняя и вся ихъ внѣшняя жизнь должна быть божественною, идеальною, сообразною съ верховною идеею добра. Слѣдовательно граждане должны быть добрыми и праведными, въ себѣ самихъ осуществляющими, водворяющими и сохраняющими въ жизни своей добро, правду и справедливость. Въ такой цѣли, общей и государству, и гражданамъ, и состоитъ тò ихъ единство (государства и гражданъ), которое есть ихъ совершенство, а потому, во-первыхъ, праведность, совершенство гражданъ обусловливается праведностью государства, т.-е. праведнымъ его устройствомъ или его

благоустройствомъ, и праведнымъ его управленіемъ, словомъ— праведнымъ правленіемъ. Въ этомъ смыслѣ самъ Платонъ въ одномъ мѣстѣ разговора „Государство“ говоритъ, что разные образы государственнаго правленія, разные виды государствъ возникаютъ не изъ дуба и камня, какъ говоритъ Гомеръ о божествахъ и людяхъ, а изъ душевнаго настроенія гражданъ, т.-е. какова нравственность гражданъ, такова нравственность и государства. Наоборотъ, праведностью государства, праведнымъ его устройствомъ и управленіемъ, вообще праведнымъ правленіемъ, обусловливается праведность его гражданъ; такъ Платонъ въ разговорѣ „Государство“ говоритъ о своемъ идеальномъ государствѣ, что въ немъ пребываютъ всѣ добродѣтели, какъ въ своемъ сѣдалищѣ. Въ самомъ дѣлѣ, праведность, добродѣтель человѣка зависитъ отъ двухъ условій: 1) отъ его добрыхъ природныхъ свойствъ и 2) отъ надлежащаго добраго воспитанія, т.-е. человѣку должно имѣть природныя качества, нужныя для добродѣтели—это прежде всего, а затѣмъ эти качества должны быть надлежащимъ образомъ развиты надлежащимъ воспитаніемъ. Въ такомъ только праведномъ государствѣ могутъ существовать установленія, учрежденія, по дѣйствію которыхъ, путемъ наслѣдственной, естественной передачи чрезъ рожденіе добрыя природныя качества не только сохраняются, но и усиливаются въ человѣческомъ поколѣніи; а съ другой стороны только въ праведномъ государствѣ мы можемъ найти надлежащее доброе воспитаніе, ибо въ благоустроенномъ государствѣ—говоритъ Платонъ—даже тотъ гражданинъ, у котораго лучшая часть души, умъ, отъ природы слабъ, если онъ покоряется философу, тому, кто носитъ въ себѣ божественное, разумное, идеи, то чрезъ то, что онъ ему покоряется, онъ и самъ поступаетъ согласно съ идеею добра, началомъ, пребывающимъ въ философѣ. Отсюда слѣдуетъ, что государство, разсматриваемое съ этой стороны есть общежитіе людей, ихъ этизирующее, есть воспитательное учрежденіе, воспитывающее ихъ нравственно. Въ этомъ смыслѣ Платонъ говоритъ, что только истинный политикъ способенъ возродить въ душѣ своей вѣрное представленіе о томъ, что̀ прекрасно, праведно и справедливо, и что̀ противно этому, а слѣдовательно онъ можетъ возродить истинное знаніе, и потому

истинную, основанную только на знаніи, философскую добродѣтель, нравственность. Слѣдовательно верховная, истинная цѣль государства опредѣляется здѣсь Платономъ какъ забота, попеченіе о добродѣтели и ея основѣ—о знаніи—со стороны государства относительно его гражданъ; словомъ—верховная цѣль государства есть философія, ибо знаніе и добродѣтель суть основы для философіи. Напротивъ, тѣ цѣли, которыя имѣются въ виду не истинною политикою, а обычнымъ искусствомъ государственнаго правленія, не имѣютъ большого достоинства; онѣ не существенны для государства, а потому могутъ быть даже вредны для него, ибо онѣ отклоняютъ государство отъ истинной верховной его цѣли; онѣ заботятся только о чувственномъ: чтобы былъ хорошій хлѣбъ, кушанье, вино, удовлетворены были чувственныя, физическія потребности. Впрочемъ Платонъ прибавляетъ, что за добродѣтелями, какъ благами божественными, сами собою послѣдуютъ богатство, здоровье, красота, но умѣренно. Такимъ образомъ государство вполнѣ праведное, добродѣтельное будетъ наслаждаться полнымъ благоденствіемъ, и матеріальнымъ, и нравственнымъ, будетъ вполнѣ счастливо. Притомъ въ такомъ государствѣ каждый индивидъ, при общемъ содѣйствіи другихъ индивидовъ, можетъ раскрыть свои особенныя добродѣтели наилучшимъ образомъ. Или, другими словами, когда люди съ умѣренною душою не разъединятся съ людьми съ душою мужественною, а соединятся въ одну неразрывную ткань, и тѣмъ будутъ восполнять себя, взаимодѣйствуя другъ на друга, тогда между ними воцарится истинное единство, совершенство: истинный-то политикъ и долженъ умѣть соединять людей въ такую ткань. Въ этомъ смыслѣ только государство, въ его цѣлости, и можетъ изобразить на землѣ, среди людей, верховную идею добра, правду и справедливость, въ видѣ гораздо болѣе ясномъ, полномъ и совершенномъ, въ большемъ размѣрѣ, нежели въ какомъ это можно сдѣлать въ каждой душѣ порознь. Въ этомъ смыслѣ истинное государство должно быть образцомъ истинной добродѣтели для его гражданъ; тогда оно будетъ совершенно соотвѣтствовать своей сущности, осуществляя вполнѣ идею добра, правду и добродѣтель, и въ себѣ, и въ гражданахъ; ибо государство есть великій индивидъ, а граждане суть члены этого великаго индивида. Но если вер-

ховная, истинная цѣль государства состоитъ въ осуществленіи въ немъ идеи добра, правды и справедливости; если въ этомъ состоитъ его истинная сущность, понятіе, внутренняя, нравственная необходимость, то очевидно, что государство можетъ состояться, получить бытіе при тѣхъ же условіяхъ и при дѣйствіи тѣхъ же силъ, которыя даютъ бытіе истинной, философской добродѣтели, ибо только въ такой добродѣтели вполнѣ осуществляется идея добра, правда и справедливость; она только и есть полная, истинная и совершенная праведность. Но единственное, что̀ можетъ служить основою для философской добродѣтели, что̀ можетъ сдѣлать ее независимою отъ чуждыхъ ей мотивовъ (награды и страха) и отъ случайностей обычной добродѣтели, основанной только на представленіи о томъ, что̀ есть добро, и потому нетвердой, словомъ—единственное, что̀ можетъ обезпечить философскую добродѣтель, это, по ученію Платона, философія, знаніе идей добра, правды и справедливости. Тогда только верховная цѣль государства можетъ быть достигнута, конечная задача его существованія, дѣятельности можетъ быть разрѣшена, идея добра, правды и справедливости можетъ быть осуществлена въ государствѣ, когда все въ немъ, внутри и въ его дѣятельности, жизни будетъ основано на истинномъ знаніи верховной идеи добра и на философской добродѣтели, на философіи. Тогда въ государствѣ всякое учрежденіе и все его устройство и управленіе будутъ исходить изъ истиннаго знанія; тогда только возможно будетъ со стороны государства и его гражданъ служеніе верховной, истинной цѣли, стремленіе къ водворенію и сохраненію идеи добра, правды и справедливости; тогда только можно будетъ и государству, и его гражданамъ постоянно и во всемъ имѣть въ виду только эту верховную цѣль; тогда только возможно будетъ достиженіе этой цѣли. А потому основное, необходимое предположеніе для государства есть безусловное владычество въ немъ философіи; а если такъ, то, слѣдовательно, основное предположеніе для истиннаго государства есть владычество въ немъ философовъ, какъ людей истинно-знающихъ идею добра, добродѣтельныхъ. Почему? Потому что съ одной стороны знаніе не можетъ быть отдѣлено отъ личности знающаго, а съ другой стороны знаніе не можетъ быть только теоретическимъ, а

всегда оно есть вмѣстѣ и практическое, т.-е. осуществляемое на самомъ дѣлѣ; такъ что такое спеціальное знаніе, такая наука правленія государствомъ, можетъ быть приводима въ исполненіе только философами. Вотъ почему въ истинномъ государствѣ, осуществляющемъ идею добра, правды и справедливости, водворяющемъ и сохраняющемъ ее какъ свою верховную цѣль, т.-е. въ идеальномъ государствѣ, долженъ владычествовать философъ, или, какъ говоритъ Платонъ, царственный мужъ, разумно владычествующій, искусство котораго править государствомъ Платонъ называетъ „царскимъ искусствомъ". А потому въ разговорѣ „Государство" Платонъ заключаетъ всѣ эти мысли о происхожденіи и цѣли государства такими словами: „пока въ государствѣ философы не будутъ властвовать, какъ цари, царствовать, или пока нынѣшніе цари не будутъ философами, пока государственная власть и философія не соединятся во-едино, дотолѣ и государство, и весь родъ человѣческій не жди конца злу, бѣдствіямъ, и изображенное нами государство дотолѣ не родится, насколько это возможно, не увидитъ солнечнаго свѣта". Этими заключительными словами разговора „Государство" дѣлается переходъ къ Платонову ученію объ идеальномъ государствѣ, ибо этими словами освѣщается все это ученіе, которое не можетъ быть выразумлено безъ той мысли, что Платоново идеальное государство есть государство, правимое истинными философами, правимое ими безусловно, безъ посредства закона, или истинные правители котораго, политики и суть философы, какъ представители верховной идеи добра, правды и справедливости, верховнаго божественнаго ума, какъ верховнаго принципа всей Платоновой философіи. Такъ мы переходимъ отъ введенія въ Платонову политику, отъ ученія о происхожденіи и цѣли государства къ ученію Платона объ идеальномъ государствѣ, къ ученію о правленіи идеальнаго государства.

2. *Ученіе Платона объ идеальномъ государствѣ.* Мы до сихъ поръ видѣли, что, по ученію Платона, верховная, существенная, истинная цѣль государства есть идея добра, какъ правда и справедливость; въ осуществленіи этой цѣли въ дѣйствительности полагалъ Платонъ благо и государства, какъ цѣлаго, и его гражданъ. Но достиженіе этой цѣли необ-

ходимо требуетъ абсолютнаго верховнаго владычества философіи, какъ основы политики, въ смыслѣ правленія идеальнымъ государствомъ. Поэтому казалось бы: 1) все равно, не только какими мѣрами, но и въ какой формѣ правленія будетъ достигнута цѣль идеальнаго государства, т.-е. мало нужды, казалось бы, до того, будутъ ли правители править государствомъ съ добровольнаго согласія управляемыхъ, или противъ ихъ воли, употребляя кроткія мѣры убѣжденія или строгія, насильственныя, принудительныя мѣры, принужденія. 2) Все равно, казалось бы, будутъ ли править государствомъ философы-правители, связанные твердымъ закономъ, или не будучи имъ связаны. 3) Будутъ ли правителями люди богатѣйшіе въ государствѣ, или же бѣдные граждане. Наконецъ 4) будетъ ли править идеальнымъ государствомъ одно физическое лицо, или нѣсколько физическихъ лицъ, или весь народъ. Все это, казалось бы, безразлично для государства, лишь бы только правители были искусные, руководимые мудростью, съ истиннымъ философскимъ знаніемъ идеи добра, правды и справедливости и съ истинною философскою добродѣтелью, и притомъ правили бы государствомъ въ виду осуществленія верховной цѣли государства. Въ самомъ дѣлѣ, Платонъ въ разговорѣ „Политикъ“ выражаетъ, что это все равно. Однако Платонъ говоритъ такъ только съ тою цѣлью, чтобы истинный политикъ воздерживался отъ смѣшенія того, что̀ существенно, необходимо для государства идеальнаго, отъ того, что̀ случайно для него, отъ случайныхъ мѣръ, способовъ правленія и образовъ правленія. При ближайшемъ изслѣдованіи мѣръ, способовъ и формъ правленія, онъ самъ находитъ, что вопросы, которые находятся въ связи съ этимъ, не такъ маловажны, какъ можетъ показаться съ перваго взгляда; а потому онъ и старается рѣшить тѣ четыре вопроса, о которыхъ мы только-что упомянули. Что касается перваго вопроса: должны ли правители править государствомъ согласно съ волею управляемыхъ, или же противъ ихъ воли, употребляя не однѣ только мѣры убѣжденія, но и принудительныя, то Платонъ думалъ, что нельзя надѣяться, чтобы когда-либо могли быть введены въ массу народа истинно-государственныя учрежденія безъ всякаго насилія со стороны правителей. Напротивъ, подобно врачу, правитель часто прописываетъ подчиненнымъ горь-

кія лекарства; онъ не умѣетъ льстить всякой ихъ наклонности и удовлетворять всѣмъ ихъ пожеланіямъ; онъ воспитываетъ ихъ для мудрости, добродѣтели, въ строгой школѣ. Можно ли послѣ этого ожидать, чтобы это воспитаніе понравилось съ самаго начала тѣмъ, которые чрезъ него должны быть приведены къ мудрости, добродѣтели. А потому Платонъ считалъ возможнымъ на самомъ дѣлѣ осуществленіе идеальнаго государства, если правители-философы, посвятивъ себя служенію правдѣ и справедливости, начнутъ съ того, что изгонятъ изъ государства негодныхъ гражданъ, а дѣтей ихъ возьмутъ на свое попеченіе, совершенно устранивъ прежній образъ ихъ жизни и воспитывая ихъ согласно съ началами мудрости и добродѣтели. Такъ всего скорѣе и легче возникаетъ идеальное государство, которое и само будетъ счастливо, и принесетъ наибольшую пользу народу. Далѣе, истинный политикъ не приметъ въ свое государство дурныхъ людей, какъ негодный для него элементъ. Кто неспособенъ быть по своей природѣ воспитаннымъ для добродѣтели философской, того истинный политикъ изгоняетъ изъ государства или казнитъ для блага государства. Кто же не можетъ возвыситься къ истинному знанію, мудрости, того онъ обращаетъ въ рабство, ибо такой человѣкъ по своей природѣ уже рабъ. Словомъ, Платонъ говоритъ, что идеальное государство не можетъ возникнуть безъ коренныхъ принудительныхъ, насильственныхъ мѣръ; но онъ прибавляетъ, что когда оно уже возникло, то ни въ какомъ государствѣ нельзя будетъ найти того взаимнаго согласія между гражданами, единства, мира и общаго довольства, какъ именно только въ такомъ государствѣ. Второй вопросъ: должны ли философы-правители править государствомъ связанные твердымъ закономъ, или безъ закона? Хотя сперва Платонъ считалъ это безразличнымъ, но впослѣдствіи у него оказывается, что было бы нехорошо ограничивать дѣятельность истинно-мудраго философа закономъ, вслѣдствіе свойства самого закона. Законъ, въ самомъ дѣлѣ, есть нѣчто всеобщее, и потому онъ не можетъ быть вполнѣ примѣнимъ къ своеобразности единичныхъ личностей и единичныхъ случаевъ; оставаясь неизмѣнными, законы не могутъ идти рядомъ съ измѣняющимися обстоятельствами, такъ что законы въ идеальномъ государствѣ были бы не только безполезны, но даже

и вредны для государства. Третій вопросъ: кто долженъ править государствомъ—богатые или бѣдные? Что касается различія между богатыми и бѣдными, то и Платону, не хуже насъ, было извѣстно, какъ бываетъ опасна для государства вражда между богатыми и бѣдными, и потому онъ старается въ своемъ идеальномъ государствѣ уничтожить ее въ самомъ корнѣ—учрежденіемъ общности имущества, коммунизмомъ; а въ подзаконномъ государствѣ онъ старается ограничить частную собственность настолько, чтобы она была безвредна для государства. Наконецъ четвертый вопросъ: кто долженъ править государствомъ—одно ли физическое лицо, или нѣсколько физическихъ лицъ, или весь народъ? Какъ ни безразлично, по мнѣнію Платона, число лицъ, правящихъ государствомъ, но Платонъ былъ убѣжденъ, что большинство людей не будетъ истинными политиками, правителями государства; это потому, что Платонъ считалъ достаточнымъ для своего идеальнаго государства тысячу взрослыхъ индивидовъ. Вотъ изъ этой-то тысячи едва ли найдется одинъ десятокъ лицъ, которыя могутъ быть истинными правителями, а потому Платонъ ограничиваетъ властвованіе только однимъ физическимъ лицомъ, или, по крайней мѣрѣ, весьма немногими физическими лицами; объ этомъ говоритъ Платонъ въ разговорѣ „Политикъ". Если затѣмъ въ разговорѣ „Государство" число правителей у него и многочисленнѣе, то все-таки оно составляетъ весьма небольшую часть всего населенія государства; но притомъ это большое число правителей становится возможнымъ въ идеальномъ государствѣ потому, что здѣсь есть гарантія, состоящая въ воспитаніи гражданъ философіею, такъ что правители эти будутъ въ самомъ дѣлѣ философами. Поэтому Платоново идеальное государство можетъ быть только аристократіею, въ смыслѣ Сократовомъ, т.-е. правленіемъ лучшихъ людей,—а это суть философы. Притомъ какъ въ душѣ человѣка должна властвовать меньшая часть—умъ, такъ и въ государствѣ власть должна принадлежать меньшинству, т.-е. философамъ. Такой аристократическій образъ правленія идеальнаго государства Платонъ опредѣляетъ ближайшимъ образомъ такъ: всякое дѣло выполняется лучше, если ему посвящаетъ себя человѣкъ нераздѣльно, нежели если онъ будетъ разсѣеваться разными дѣлами, такъ какъ человѣкъ по своей

природѣ бываетъ способенъ къ одному роду дѣлъ, смотря по тому, преобладаетъ ли въ немъ умъ, сердце или сила чувственныхъ пожеланій. Поэтому для дѣятельности гражданъ государства необходимо раздѣленіе труда; слѣдовательно каждый гражданинъ долженъ служить государству тѣмъ, къ чему онъ наиболѣе годенъ по своимъ природнымъ способностямъ и образованію. Никто не долженъ выступать за предѣлы этого особеннаго дѣла, призванія; а потому правленіе государствомъ, съ одной стороны, и защита его отъ внѣшнихъ и внутреннихъ враговъ, съ другой стороны, какъ два разныя дѣла, должны быть ввѣрены разнымъ лицамъ. Такъ и удовлетвореніе физическихъ потребностей и добываніе средствъ для этого удовлетворенія, какъ дѣло отдѣленное отъ перваго, должно быть возложено также и на отдѣльныхъ людей, ибо граждане перваго и второго рода должны имѣть попеченіе объ общественныхъ дѣлахъ. Въ этомъ отношеніи называетъ ихъ Платонъ стражами, оберегателями, охранителями государства. Граждане же второго рода, занимающіеся удовлетвореніемъ жизненныхъ матеріальныхъ потребностей, матеріальнымъ физическимъ трудомъ, должны отдѣляться отъ стражи. Наконецъ, такъ какъ стражи имѣютъ два рода дѣлъ, то и между ними Платонъ отличаетъ гражданъ-правителей и гражданъ-неправителей, но помогающихъ имъ въ правленіи тѣмъ, что они занимаются защитою государства отъ внѣшнихъ и внутреннихъ враговъ. На этомъ основаніи всѣ граждане дѣлятся на три класса (въ идеальномъ государствѣ): 1-й классъ—высшій,—это начальствующіе, правительствующіе; они вмѣстѣ со 2-мъ классомъ называются стражами государства, но въ отличіе отъ 2-го класса они называются *совершенными* стражами. Они суть и правители, и учители, воспитатели гражданъ. 2-й—средній—классъ суть ихъ помощники —воины. Наконецъ, 3-й—низшій классъ—земледѣльцы, рабочій людъ, занимающійся матеріальнымъ трудомъ занимающіеся ремеслами и промышленностью; они суть лица подначальныя, подчиненныя двумъ высшимъ классамъ; это народъ въ собственномъ смыслѣ. По ученію Платона, сама природа даетъ основу для этого различія гражданъ, раздѣляя ихъ на три класса, возвышая однихъ умомъ, мудростью, другихъ мужествомъ, лучшею неразумною частью души. Это выра-

жаетъ Платонъ въ такой миѳической формѣ: въ душу, способную къ истинному знанію, мудрости, способную быть правителемъ, примѣшано золото; въ душу воиновъ, способныхъ къ мужеству, примѣшано серебро; а въ душу рабочихъ людей, способныхъ къ умѣренности, мѣдь и желѣзо. А какъ отъ золота бываетъ только золото, отъ серебра только серебро, отъ желѣза и мѣди только желѣзо и мѣдь, то значитъ, что дѣти наслѣдуютъ способности только своихъ родителей. Но можетъ случиться и такъ, что сынъ, принадлежащій по рожденію къ высшему классу гражданъ, по внутренней своей природѣ годится только для низшаго класса. Поэтому долгъ правителя указать каждому гражданину тотъ классъ, къ которому онъ годенъ по своей внутренней природѣ. Опредѣлить отношеніе между этими тремя классами есть дѣло истиннаго политика, правителя, философа; Платонъ говоритъ, что правитель долженъ держаться того принципа, чтобы каждый, занимаясь своимъ дѣломъ, не вмѣшивался въ чужія дѣла. Ничего не можетъ быть опаснѣе, говоритъ Платонъ, какъ смѣшеніе границъ дѣятельности гражданъ; напримѣръ когда ремесленники и земледѣльцы захотятъ стать воинами, или воины правителями, или одинъ гражданинъ будетъ имѣть притязаніе на всѣ занятія. А потому все относящееся до правленія государствомъ должно принадлежать только правителямъ, и притомъ власть ихъ должна быть неограниченна. Однако философы должны править государствомъ не для собственныхъ, эгоистическихъ выгодъ, не для своего индивидуальнаго блага, а для общаго блага государства и въ немъ его гражданъ,—осуществляя идею добра, правды и справедливости, и тѣмъ доставляя истинное счастье и государству, и его гражданамъ. Защита государства, и внѣшняя, и внутренняя, должна быть ввѣрена только воинамъ; остальная же масса народа не должна имѣть дѣло съ оружіемъ, ибо она не можетъ достаточно изучить воинское искусство. За то второй, высшій, классъ долженъ быть совершенно устраненъ отъ всякой промышленной и земледѣльческой дѣятельности. Земледѣліе и промышленность дозволяются только низшему классу гражданъ; высшіе классы не занимаются ими, какъ рабскимъ занятіемъ; напротивъ, правители должны посвящать бо̀льшую часть времени философскому созерцанію идей, а мѐньшую

часть времени—государственнымъ дѣламъ, ибо на философіи и основывается искусство править государствомъ. Это можетъ быть выполнено, если государственными дѣлами будутъ заниматься не всѣ философы въ одно время, а попеременно. На правильномъ развитіи и сохраненіи подобнаго государства, его правленія и основывается, по ученію Платона, истинная философская добродѣтель, праведность государства и его гражданъ. Въ самомъ дѣлѣ, только тогда государство управляется мудро, когда мудры его правители, когда они обладаютъ знаніемъ идей; тогда государство мужественно, когда мужественны его воины, когда они знаютъ, чего должно страшиться, и чего не должно. Умѣренность государства состоитъ въ томъ, что правители и управляемые согласны относительно того, кому въ государствѣ должно повелѣвать, и кто долженъ повиноваться. Почему же въ этомъ состоитъ умѣренность государства? Потому что чувственныя пожеланія низшаго класса гражданъ будутъ умѣряться умомъ и благородными порывами высшихъ классовъ. Наконецъ, праведность государства состоитъ, 1) въ такомъ соотношеніи между сказанными тремя классами, которое можно выразить однимъ словомъ: въ занятіи каждаго класса своимъ только дѣломъ; а слѣдовательно и въ соединеніи всѣхъ этихъ классовъ въ одно всецѣлое государство, ибо изъ соединенія трехъ добродѣтелей: мудрости, мужества и умѣренности, и составляется праведность, какъ добродѣтель всѣхъ частей души. Поэтому такое единство гражданъ необходимо для осуществленія въ государствѣ правды и справедливости; оно-то и есть дружба между всѣми гражданами, та дружба, которою они соединяются въ одно всецѣлое, посредствомъ котораго государство становится единымъ, совершеннымъ, вслѣдствіе того, что граждане, вмѣстѣ взятые, дѣлаютъ государство праведнымъ, добродѣтельнымъ. Только всѣ вмѣстѣ взятые граждане, какъ соединенные въ одно цѣлое, изображаютъ вполнѣ яснымъ и совершеннымъ образомъ правду и справедливость, идею добра, осуществляя ее во всемъ. Но какъ необходимое условіе такого государственнаго устройства и управленія есть праведность, добродѣтель вообще, то для ея прочнаго водворенія и сохраненія Платонъ считаетъ необходимыми нѣкоторыя государственныя учрежденія, чтобы опредѣлить не только вос-

питаніе, образъ жизни и занятія гражданъ двухъ высшихъ классовъ, но даже и самое рожденіе ихъ; а затѣмъ, сверхъ этихъ учрежденій, Платонъ не поставляетъ никакихъ законовъ для идеальнаго государства, ибо гдѣ люди не таковы, какими они должны быть, тамъ безполезны и самые лучшіе законы; а гдѣ люди таковы, какими они должны быть, тамъ они всегда найдутъ и хорошіе законы отъ правителей. Впрочемъ Платонъ опредѣляетъ рожденіе, воспитаніе, образъ жизни и занятія гражданъ только для двухъ высшихъ классовъ. Относительно же прочей массы народа онъ предполагаетъ достаточнымъ и обыкновеннаго воспитанія, образа жизни, и не поставляетъ ничего особеннаго относительно ихъ рожденія. Платонъ требуетъ, чтобы все сюда относящееся было опредѣляемо самимъ этимъ низшимъ классомъ гражданъ. Аристотель даже говоритъ, что Платонъ предоставляетъ эту массу народа самой себѣ, за что̀ и упрекаетъ Платона. Въ самомъ дѣлѣ Платонъ предполагалъ даже въ своемъ идеальномъ государствѣ, что большинство будетъ покоряться чувственности, но прибавлялъ, что эти чувственныя пожеланія должны быть умѣряемы умомъ и сердцемъ меньшинства, высшимъ классомъ. Такое свое предположеніе Платонъ доводитъ даже до того, что говоритъ: какова будетъ масса народа, это безразлично для государства, лишь бы меньшинство было добродѣтельно, лишь бы правители были праведны, а воины мужественны и умѣренны. Разсмотримъ теперь эти государственныя учрежденія, которыми Платонъ хотѣлъ обезпечить сохраненіе добродѣтели въ высшихъ классахъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и сохраненіе добродѣтели государства.

А. *Рожденіе дѣтей.* Дабы возможна была такая государственная жизнь, какую Платонъ требуетъ для своего идеальнаго государства, онъ считаетъ необходимымъ, чтобы съ одной стороны были устранены изъ этого государства всѣ противныя такой жизни элементы, а затѣмъ чтобы, съ другой стороны, было обезпечено рожденіе соотвѣтствующаго этой жизни поколѣнія, ибо изъ негоднаго матеріала ничего хорошаго нельзя получить. Словомъ, перваго условія для достиженія ближайшей цѣли Платонъ надѣется достигнуть тѣми принудительными мѣрами, посредствомъ которыхъ онъ совѣтуетъ очистить государство отъ негодныхъ людей, дабы могло

возникнуть идеальное государство. Для достиженія другой ближайшей цѣли Платонъ требуетъ, чтобы самое рожденіе гражданъ подчинялось прямымъ распоряженіямъ правителей. Правительство должно не только опредѣлить число людей, больше котораго ихъ не должно рождаться, но и самый возрастъ для рожденія дѣтей: для мужчинъ отъ 25 до 50 л., а для женщинъ—отъ 20 до 40 лѣтъ. Наконецъ правители должны сводить родителей въ соотвѣтствіе: лучшихъ женщинъ съ лучшими мужчинами, и отбирать дѣтей отъ родителей тотчасъ по ихъ рожденіи. При этомъ правительству Платонъ позволяетъ употреблять обманъ, съ тою благою цѣлью, чтобы получить отъ хорошихъ родителей больше дѣтей. Платонъ даже требуетъ, чтобы дѣтей, родившихся отъ худшихъ родителей или отъ недозволенной правительствомъ половой связи, вытравлять еще въ утробѣ матери, а если они родятся, то бросать ихъ.

Б. *Воспитаніе*. Въ этомъ отношеніи дѣло правителя состоитъ въ томъ, чтобы дѣти, рожденныя для государства, были воспитаны для него и имъ самимъ, т.-е. для верховной цѣли государства, общей государству и гражданамъ, для осуществленія правды и справедливости. Но это возможно только тогда, когда дѣти получатъ воспитаніе чисто общественное. По ученію Платона, дѣло правителя, съ первой минуты рожденія ребенка, тотчасъ взять его отъ родителей въ общественное воспитательное заведеніе, гдѣ находятся готовыя кормилицы и педагоги; затѣмъ дальнѣйшая участь дѣтей находится въ рукахъ правителей государства; вообще правители должны позаботиться о томъ, чтобы дѣти не признавали, кто ихъ родители, а родители—кто ихъ дѣти, дабы всѣ граждане считали себя родными. По окончательномъ воспитаніи, не самъ гражданинъ выбираетъ себѣ классъ, а правительство должно причислить его къ тому или другому классу, руководствуясь его природными дарованіями и результатами его воспитанія. Это потому, что Платонъ считаетъ самымъ важнымъ для государства, чтобы всѣ дѣла его исправлялись людьми особенно годными къ извѣстному роду дѣлъ. Что касается воспитанія средняго класса, то Платонъ считаетъ для него достаточнымъ обычныхъ у грековъ общеобразовательныхъ предметовъ музыки и гимнастики; при этомъ Платонъ только требуетъ, чтобы этотъ классъ учился

этимъ предметамъ не такъ, какъ было у грековъ, а съ цѣлью приготовиться быть хорошимъ гражданиномъ. При воспитаніи гражданъ высшаго класса, къ музыкѣ и гимнастикѣ должно присоединиться еще и научное образованіе, которое состояло сперва въ математикѣ, а потомъ въ философіи. Когда образованные философіею, получивъ разныя государственныя должности, выкажутъ годность къ правленію государствомъ многолѣтнею практической дѣятельностью, тогда они избираются въ классъ правителей.

В. *Образъ жизни и занятій.* Дабы никто изъ двухъ высшихъ классовъ гражданъ не принадлежалъ ни себѣ, ни другимъ, а только государству, Платонъ установляетъ для нихъ особенный образъ жизни и занятій, поддерживаемый цѣлымъ рядомъ такихъ распоряженій, которыя въ Греціи не были видѣны и не могли быть предлагаемы. При этомъ Платонъ выходитъ изъ такой мысли, какъ принципа: нѣтъ бо̀льшаго добра для государства, какъ то̀, что̀ его соединяетъ; нѣтъ бо̀льшаго зла для государства, какъ то, что̀ его разъединяетъ. Но ничто такъ не единитъ государство, какъ одинаковые интересы его гражданъ; напротивъ, ничто такъ не разъединяетъ государства, какъ раздѣльность ихъ. А потому, чѣмъ безусловнѣе называютъ граждане *моимъ* и *твоимъ*, *своимъ* и *не своимъ*, тѣмъ сильнѣе ихъ единство между собою, тѣмъ совершеннѣе само государство; а потому ближайшій принципъ для устроенія подобнаго государства есть возможно полное устраненіе всѣхъ частныхъ индивидуальныхъ интересовъ, эгоистическихъ цѣлей; а потому Платонъ правителямъ запрещаетъ имѣть какую либо частную собственность; такъ установляетъ онъ общія жилища, какъ будто бы они жили въ воинскомъ лагерѣ, общественные столы; онъ запрещаетъ имъ имѣть золото и серебро, а требуетъ, чтобы они получали содержаніе отъ низшаго класса, и чтобы это содержаніе не превышало физическихъ потребностей человѣка. Искореняя въ своемъ государствѣ все эгоистическое, Платонъ уничтожаетъ всякую частную собственность; самую семейную жизнь онъ замѣняетъ общеніемъ женъ и дѣтей, а замѣняетъ постоянный брачный союзъ— временнымъ союзомъ между мужчиной и женщиной, половымъ совокупленіемъ, совершаемымъ не иначе, какъ подъ надзоромъ

правителей, которые должны стараться соединить лучшихъ мужчинъ съ лучшими женщинами, и худшихъ мужчинъ съ худшими женщинами. Дѣти, рожденныя отъ такихъ родителей, должны родиться такъ, чтобы не знали, кто ихъ родители, а родители — кто ихъ дѣти. Но какъ при такомъ образѣ жизни уничтожается домашній бытъ, свойственный особенно женщинамъ, то Платонъ, основываясь на равенствѣ нравственныхъ способностей обоихъ половъ, требуетъ, чтобы женщины были воспитаны одинаково съ мужчинами, принимали съ ними равное участіе въ защитѣ государства, вели бы съ мужчинами лагерную жизнь, такъ что Платонъ уничтожаетъ во всѣхъ этихъ отношеніяхъ различіе между полами, оставивъ только физическое различіе между ними. Но затѣмъ Платонъ не входитъ ни въ какія подробности, какъ должны поступать люди въ отдѣльныхъ случаяхъ, не даетъ никакихъ регламентацій, законовъ; онъ считаетъ излишнимъ говорить о томъ, надѣясь, что правители будутъ поступать во всемъ какъ слѣдуетъ. А тѣмъ изъ гражданъ, образованіе которыхъ недостаточно, не помогутъ никакіе законы. Такъ верховная идея добра должна владычествовать въ государствѣ и его гражданахъ, должна осуществляться во всей ихъ жизни, какъ истинная цѣль и государства, и его гражданъ.

Таково въ общихъ чертахъ Платоново идеальное государство, основанное на философіи, правимое непосредственно философами, какъ людьми лучшими, истинно мудрыми и философски-добродѣтельными. Таково слѣдовательно государство идеальное. Отъ этого совершеннаго государства, отъ этого совершеннаго, аристократическаго образа правленія все болѣе и болѣе удаляются несовершенныя государства, спускаясь до того несовершеннаго государства, когда вмѣсто ума владычествуетъ безуміе, вмѣсто мудрости и философіи, добродѣтели — невѣжество и порочность, вмѣсто идеи добра — принципъ зла, чувственность; вмѣсто правды и справедливости — неправда и несправедливость; словомъ, когда вмѣсто философовъ владычествуютъ тиранны; это самая крайняя степень несовершенства. И объ этихъ несовершенныхъ государствахъ, какъ встрѣчаю-

щихся въ самой дѣйствительности, говоритъ Платонъ, въ разговорахъ „Политикъ“ и „Государство“, хотя и не пускается въ подробности, ибо противоположность ихъ съ его идеальнымъ государствомъ сама по себѣ очевидна. Въ этомъ отношеніи встрѣчаемъ мы нѣкоторое, хотя и не существенное различіе въ опредѣленіи этихъ несовершенныхъ государствъ, между его разговоромъ „Государство“ и разговоромъ „Политикъ“. Въ разговорѣ „Политикъ“, предшествующемъ разговору „Государство“, Платонъ насчитываетъ пять несовершенныхъ государствъ, несовершенныхъ образовъ правленія, и въ слѣдующемъ порядкѣ по степени ихъ достоинства, бо́льшаго или ме́ньшаго удаленія отъ совершеннаго образа правленія: 1) монархія; 2) аристократія, 3) демократія; 4) олигархія; и 5) тираннія.

1) *Монархіею* Платонъ называлъ царское правленіе, правленіе царя, господствующаго на основаніи законовъ и правящаго согласно съ волею гражданъ. 2) *Аристократіею* Платонъ называлъ правленіе лучшихъ людей, въ смыслѣ богатѣйшихъ, правящихъ однако на основаніи законовъ и согласно съ волею гражданъ. 2) *Олигархіею* Платонъ называлъ правленіе немногихъ, правящихъ государствомъ не на основаніи законовъ и противъ воли гражданъ. 4) *Демократіею* Платонъ называетъ общенародное, всенародное правленіе, когда правитъ весь народъ на основаніи закона (законная демократія) или безъ закона (незаконная демократія). 5) *Тиранніею* Платонъ называетъ правленіе одного физическаго лица, въ этомъ смыслѣ подобнаго царю, но правящаго не на основаніи законовъ и противно волѣ гражданъ.

Всѣ эти несовершенныя государства можно привести къ тремъ слѣдующимъ главнымъ родамъ: 1) *единовластіе*, правленіе одного физическаго лица, законное (монархія) и беззаконное (тираннія); 2) *многовластіе*— правленіе нѣсколькихъ лицъ законное (аристократія) и незаконное (олигархія); 3) *демократія*, всенародное правленіе съ подраздѣленіемъ на два вида: законное всенародное правленіе и незаконное (*охлократія*). Всѣ эти названія объясняются сами собою. Монархія—моносъ—одинъ; тираннія—тираннъ — господинъ рабовъ; аристократія—аристой, лучшій; олигархія—олигой—немногіе; демократія—демосъ—на-

родъ; охлократія—охлосъ—чернь. Вотъ эти-то главные роды несовершенныхъ государствъ съ ихъ видами и развиваетъ Платонъ въ слѣдующемъ за разговоромъ „Политикъ“ разговорѣ „Государство“. Въ этомъ разговорѣ Платонъ насчитываетъ не пять, а четыре несовершенныхъ образа правленія, и именно въ такомъ порядкѣ: 1) тимократія, 2) олигархія, 3) демократія, 4) тираннія; но онъ развиваетъ ихъ такъ, что эти несовершенныя государства ставитъ въ параллель съ внутреннимъ состояніемъ души гражданъ, вслѣдствіе того, что извѣстный образъ правленія соотвѣтствуетъ ему.

Въ ряду этихъ несовершенныхъ образовъ правленія нѣтъ монархіи; это потому, что здѣсь Платонъ монархію собственно причисляетъ къ совершеннымъ образамъ правленія. Теперь спрашивается, какъ опредѣляетъ Платонъ въ разговорѣ „Государство“ всѣ эти четыре несовершенные образа правленія? 1) Тимократія (тиме—честь) есть такой несовершенный образъ правленія, когда въ государствѣ преобладаетъ честолюбивый воинскій духъ—мужество, не подчиняющееся мудрости, а слѣдовательно и философамъ. 2) Олигархія—когда въ государствѣ владычествуютъ богатые, т.-е. богатые матеріальными, чувственными благами, къ которымъ стремится худшая, неразумная часть души. 3) Демократія, когда изглаживаются всѣ добродѣтели, слѣдовательно и праведность, ибо *праведность* есть единство всѣхъ добродѣтелей,—слѣдовательно здѣсь вовсе не осуществляется правда и справедливость, а, напротивъ, царствуетъ неправда и несправедливость, но притомъ такъ, что она является раздробленною между массами, изъ которыхъ образуется народъ. Здѣсь нельзя сказать, чтобы одинъ кто-либо былъ самый неправедный,—напротивъ, здѣсь равно неправеденъ весь народъ. Съ этимъ стоитъ параллельно то состояніе души, когда въ ней разъединены всѣ части ея, когда низшія, чувственныя пожеланія владычествуютъ надъ высшими частями души, когда въ душѣ нѣтъ умѣренности. 4) Тираннія—когда въ государствѣ владычествуетъ одно физическое лицо, тираннъ, въ которомъ сосредоточивается вся неправда и несправедливость, который управляетъ эгоистически, только для своего индивидуальнаго блага. Съ этимъ стоитъ параллельно то состояніе души, когда вся она порабощена чувственными страстями, эгоистическими

пожеланіями, такъ что въ этихъ страстяхъ сосредоточена вся неправда и несправедливость, *неправедность.* Но Платонъ не останавливается ни на совершенномъ, идеальномъ государствѣ, ни на такихъ несовершенныхъ государствахъ. Почему? Потому что идеальное государство есть у него государство, гдѣ владычествуетъ божество, божественный умъ, есть государство божественное, а не человѣческое. Несовершенныя же государства суть тѣ, которыя по своей внутренней сущности несостоятельны, которыя потому спускаются по лѣстницѣ все ниже и ниже, пока не дойдутъ до самой низшей ступени, гдѣ вполнѣ владычествуетъ зло. Но въ разговорѣ „Законы" Платонъ старается начертать такое государство, которое, не будучи идеальнымъ, приближается къ нему въ томъ смыслѣ, что въ немъ владычествуетъ идея добра, правды и справедливости, божественный умъ, но не непосредственно, а посредственно владычествуютъ философы, чрезъ посредство разумныхъ законовъ, какъ выраженій этого божественнаго ума. Это и есть подзаконное государство. И такъ мы отъ Платонова ученія объ идеальномъ государствѣ переходимъ теперь къ ученію о подзаконномъ государствѣ.

3. *Ученіе Платона о подзаконномъ государствѣ.* Между тѣмъ какъ въ разговорахъ „Политикъ" и „Государство" признавалъ Платонъ философію основою всякаго мудраго и праведнаго государственнаго правленія и начерталъ образецъ государства чисто по верховной идеѣ добра, идеальное государство, полагая поэтому непосредственными правителями этого государства философовъ, какъ олицетворяющихъ философію, въ разговорѣ „Законы" онъ хотя и показалъ, въ какой мѣрѣ и какимъ образомъ можетъ быть рѣшена та же задача, можетъ быть устроено такое образцовое государство для существующаго въ дѣйствительности государства, но безъ предположенія, что имъ непосредственно правятъ философы, философія; однако же и въ разговорѣ „Законы" Платонъ не перестаетъ признавать абсолютно-совершеннымъ государствомъ только одно идеальное государство. Но здѣсь онъ уже сомнѣвается въ возможности осуществленія такого государства, ибо оно—божественное государство, слѣдовательно не человѣческое. Онъ прямо говоритъ,

что такое государство может существовать только среди боговъ и сыновей божіихъ. Поэтому онъ довольствуется здѣсь начертаніемъ такого образца человѣческаго государства, которое управляется также божественнымъ умомъ, философами, но посредствомъ законовъ, въ которыхъ выражается этотъ божественный умъ; онъ довольствуется начертаніемъ подзаконнаго государства. А потому въ подзаконномъ государствѣ вовсе не упоминается объ идеяхъ, вовсе не требуется отъ правителей философія и философская добродѣтель. Правда, и въ подзаконномъ государствѣ долженъ владычествовать божественный умъ посредствомъ законовъ, но такъ что законы должны быть ничѣмъ инымъ, какъ постановленіями этого божества, велѣніями этого божественнаго ума. Правда, верховною цѣлью и этого подзаконнаго государства должна быть также добродѣтель, праведность, и обусловливаемое ею счастіе и государства, и его гражданъ; но это владычество божественнаго ума не разсматривается въ подзаконномъ государствѣ какъ владычество философіи; знаніе, которое должно быть основою государственнаго правленія, не разсматривается здѣсь какъ знаніе философское, знаніе верховной идеи добра, а только какъ вѣрное представленіе о добрѣ. И добродѣтель не разсматривается здѣсь какъ философская добродѣтель, основанная на философскомъ знаніи, а какъ обычная, ходячая добродѣтель, основывающаяся на вѣрномъ представленіи о добрѣ и на природномъ инстинктѣ, тактѣ, восторженности. Словомъ, между тѣмъ какъ образцовое идеальное государство осуществимо только тогда, когда правителями будутъ только философы, подзаконное государство осуществимо даже и тогда, когда имъ правятъ не философы, а люди разсудительные, которые вмѣсто мудрости обладаютъ разсудительностью, благоразуміемъ, честные люди, обладающіе обычною добродѣтелью. Но за то, по мѣрѣ того какъ исчезаетъ въ разговорѣ „Законы" философія и философы, знающіе верховную идею добра, выступаетъ здѣсь въ подзаконномъ государствѣ религіозное обоснованіе. Все правленіе, устройство и управленіе подзаконнаго государства, вся его жизнь, весь бытъ и всѣ законы основаны на религіи, а не на философіи. Вся законодательная дѣятельность подзаконнаго государства начинается воззваніемъ къ богамъ, ибо на нихъ однихъ должны

здѣсь люди возлагать все свое упованіе. Все разсматривается въ подзаконномъ государствѣ какъ даръ боговъ; въ пользованіи имъ состоитъ всякая верховная цѣль всякой дѣятельности. Почитаніе боговъ считается здѣсь главнымъ средствомъ къ достиженію счастія. Каждая изъ частей, на которыя дѣлится государство (объ этомъ дѣленіи государства мы увидимъ ниже), должна имѣть своего особеннаго патрона въ одномъ изъ божествъ. Главнымъ занятіемъ гражданина во всю жизнь должны быть жертвоприношенія, священныя празднества, устроенія и украшенія храмовъ. Тотъ, кто преступитъ въ подзаконномъ государствѣ законъ, почитается согрѣшившимъ противъ божества. Самое ужасное преступленіе—оскверненіе святыни. Такимъ образомъ здѣсь все основано на народной религіи. Но при этомъ Платонъ требуетъ, чтобы эта народная религія была очищена отъ всѣхъ недостойныхъ ея примѣсей. Далѣе Платонъ требуетъ, чтобы съ вѣрою, основанною на положительныхъ государственныхъ законахъ и преданіяхъ, всегда было соединено и убѣжденіе въ разумности этой вѣры, законовъ и преданій. Съ этою цѣлью Платонъ подробно доказываетъ бытіе боговъ, почему боги праведны и справедливы, неподкупны; словомъ, политика его здѣсь основывается на теологіи. Съ такой теологіей приводится въ ясную связь не философія, а тò, чтò замѣняетъ ее здѣсь, именно математика, т.-е. въ математикѣ, какъ предметѣ самаго низшаго научнаго образованія, Платонъ ищетъ дополненія народной религіи и основанной на ней обычной добродѣтели, не восходя до философскаго образованія и философской добродѣтели. О математикѣ Платонъ говоритъ здѣсь, что она не только практически полезна, но что ею возбуждается умъ человѣка, такъ что онъ дѣлается изъ неспособнаго къ пріобрѣтенію истиннаго знанія способнымъ, изъ тупаго—изобрѣтательнымъ. Но мало того: особенное значеніе математика имѣетъ для религіи, вѣры, нравственности. Она научаетъ человѣка познавать божественную премудрость въ томъ стройномъ порядкѣ, который проявляется въ мірѣ, въ правильномъ, стройномъ теченіи небесныхъ свѣтилъ; слѣдовательно она приближаетъ человѣка къ теологіи, дѣлаетъ вѣру изъ слѣпой разумною. Изъ математики выводитъ Платонъ тѣ ея признаки, которые состоятъ въ томъ, чтобы

вся жизнь государства и его гражданъ была порядочною, съ математическою точностью опредѣленною числомъ и мѣрою. Такимъ образомъ Платонъ отказывается здѣсь отъ философскаго обоснованія этики, обоснованія ея на знаніи верховной идеи добра. Отказавшись отъ этого верховнаго принципа, Платонъ долженъ былъ признать и другое содержаніе этики, другое ученіе свое о добродѣтели. Хотя и въ подзаконномъ государствѣ признаются Платономъ четыре кардинальныя добродѣтели: мудрость, мужество, умѣренность и праведность; но здѣсь онъ иначе смотритъ и на ихъ значеніе, и на ихъ взаимное отношеніе. Такъ какъ въ подзаконномъ государствѣ не нужно философскаго образованія, то слѣдовательно не нужно и мудрости. А что же нужно? Нужна разсудительность, практическое благоразуміе, которымъ замѣняется мудрость. Эта разсудительность есть обычная добродѣтель, состоящая только въ томъ, чтобы всѣ наши симпатіи и антипатіи не были безразсудны, неблагоразумны, а согласны съ разсудительностью, благоразуміемъ. Въ этой добродѣтели, разсудительности заключается здѣсь, по ученію Платона, другая добродѣтель— умѣренность. Отсюда мы видимъ, что, входя въ составъ разсудительности, умѣренность находится съ нею въ самой близкой связи, а слѣдовательно здѣсь, въ подзаконномъ государствѣ, умѣренность возводится па вторую ступень, между тѣмъ какъ въ идеальномъ государствѣ она была на третьей ступени. Ближайшимъ образомъ Платонъ говоритъ, что она состоитъ въ борьбѣ противъ обольщенія со стороны чувственныхъ наклонностей. Мужество понижается здѣсь на третью ступень, ибо оно получаетъ значеніе инстинктивнаго безстрашія, для котораго, слѣдовательно, нѣтъ необходимости, чтобы оно было соединено съ разсудительностью, благоразуміемъ; оно чисто-безсознательно. А потому Платонъ и говоритъ, что мужество можетъ быть достояніемъ не только взрослыхъ людей, но и дѣтей, и животныхъ. Въ этомъ смыслѣ онъ и требуетъ, чтобы граждане въ подзаконномъ государствѣ развивали въ себѣ не столько мужество, сколько умѣренность. Наконецъ праведность, какъ добродѣтель, которую прежде считалъ Платонъ единствомъ всѣхъ добродѣтелей, всѣхъ частей души, сводится здѣсь, въ разговорѣ „Законы“, на степень смѣшенія этихъ добродѣтелей,

а не единства ихъ, ибо Платонъ не выводитъ здѣсь добродѣтелей психическихъ изъ частей души, а беретъ значенiе ихъ изъ ходячихъ обычныхъ мнѣнiй, такъ что подъ праведностью онъ разумѣетъ не философскую добродѣтель, основанную на знанiи верховной идеи добра, а обычную добродѣтель. По тѣмъ же причинамъ измѣнилась и Платонова политика, въ смыслѣ ученiя о государствѣ. Уже не знанiе верховной идеи добра, не философское знанiе, не философiя, есть здѣсь основа политики, искусства править государствомъ; здѣсь уже не нужно философскаго образованiя для правленiя подзаконнымъ государствомъ; здѣсь достаточно уже благоразумiя и той добродѣтели, которая берется изъ жизни и которая называется честностью. А потому въ подзаконномъ государствѣ нѣтъ перваго правительственнаго класса гражданъ, философовъ, ибо они существуютъ только для идеальнаго государства, для того, чтобы править имъ непосредственно, олицетворяя философiю. Здѣсь мѣсто ихъ заступаетъ законъ, также выраженiе божественнаго ума, но правящаго не непосредственно, а посредствомъ законовъ. Поэтому, между тѣмъ какъ въ идеальномъ государствѣ ничего не говорится о законахъ, здѣсь, въ подзаконномъ государствѣ, все опредѣляется закономъ; здѣсь законная регламентацiя есть главная для всей общественной и частной жизни гражданина, начиная отъ его рожденiя и до самой смерти. Поэтому и государственныя власти разсматриваются здѣсь только какъ служители этого закона, а не какъ олицетворенiе божественнаго ума. Всего болѣе старался здѣсь Платонъ предохранить гражданъ не только отъ нарушенiя законовъ, а по возможности и отъ всякаго измѣненiя ихъ; но, понимая, что законъ есть абстрактное всеобщее, негибкое, Платонъ старается обратить въ него нравы и обычаи народа. При этомъ не слѣдуетъ заключать, чтобы Платонъ былъ врагомъ усовершенствованiя законовъ; напротивъ, законы у него могутъ все болѣе и болѣе усовершенствоваться. Впрочемъ Платонъ и относительно законовъ, какъ и относительно религiи и нравственности, требовалъ, чтобы граждане подчинялись имъ не слѣпо, а съ убѣжденiемъ въ ихъ полезности и необходимости. Но это убѣжденiе опять онъ основываетъ не на философскомъ знанiи идеи добра, а только на вѣр-

номъ представленіи идеи добра. Онъ говоритъ, что законъ долженъ состоять изъ трехъ частей: 1) изъ самаго правила, постановленія, собственно текста закона, 2) изъ его санкціи, освященія, которое раздѣляется на два вида: одинъ видъ, одна часть—это убѣжденіе въ его полезности, тѐ, чтѐ теперь называется мотивомъ закона; другой видъ, другая часть, это—та, которая угрожаетъ наказаніемъ за нарушеніе закона. Эти двѣ части Платонъ приводитъ въ такое соотношеніе: законъ угрожаетъ только тому, кто ослушивается его. Отсюда слѣдуетъ, что образъ правленія существенный для подзаконнаго государства не есть тотъ, который существенъ для идеальнаго государства, не есть правленіе философовъ, какъ лучшихъ людей, а есть правленіе людей, имѣющихъ вѣрное представленіе о добрѣ, практически благоразумныхъ, отличающихся обычною добродѣтелью, честностью. Разсматривая это правленіе подзаконнаго государства, мы находимъ въ немъ два элемента, изъ которыхъ одинъ монархическій, а другой демократическій, такъ что образъ правленія подзаконнаго государства есть смѣшанный. Монархическій элементъ въ немъ есть тотъ, который все связываетъ во единое цѣлое, даетъ единство государству, стройный порядокъ, то, въ чемъ государство является всецѣлымъ. Это есть тотъ элементъ, который имѣетъ въ виду всецѣлость государства, счастіе государства, общее благо государства и его гражданъ. Второй, демократическій элементъ имѣетъ въ виду единичность, личность, такъ чтобы каждая единичность, личность имѣла свои права и могла бы выступить со своими притязаніями, имѣла частные индивидуальные интересы, индивидуальное благо. Слѣдовательно Платонъ соединяетъ здѣсь тѐ, чтѐ было у него разъединено въ идеальномъ государствѣ, общее благо соединяетъ съ частнымъ, общіе интересы съ частными, или старается примирить—какъ нынче говорятъ—общественный порядокъ съ личною свободою гражданъ. Но если разсматривать образы правленія государства, соотвѣтственно тѣмъ рубрикамъ, которыя Платонъ ставитъ въ разговорѣ „Политикъ", то Аристотель справедливо замѣчаетъ, что образъ правленія въ этомъ разговорѣ сводится у Платона на смѣшанный образъ правленія, въ томъ смыслѣ, что онъ состоитъ: 1) изъ аристократіи, въ смыслѣ правленія лучшихъ людей, которые при-

знаются таковыми тѣмъ, что ихъ выбираютъ въ государственныя должности; 2) изъ олигархіи, въ смыслѣ правленія людей богатѣйшихъ, но не въ томъ смыслѣ, чтобы они имѣли больше другихъ недвижимаго поземельнаго имѣнія, ибо всѣ граждане имѣютъ одинаковыя поземельныя владѣнія, но въ томъ смыслѣ, что они имѣютъ больше другихъ движимаго имѣнія. Вслѣдствіе такого владѣнія эти граждане имѣютъ привилегіи въ обширномъ смыслѣ; такъ, они имѣютъ преимущество относительно права избранія въ правители, но за-то, съ другой стороны, они должны нести и больше государственной повинности, налоговъ, ибо по имуществу Платонъ раздѣляетъ всѣхъ гражданъ на четыре имущественные класса. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что Платонъ въ подзаконномъ государствѣ замѣнилъ прежній принципъ—праведность—умѣренностью, и именно въ томъ смыслѣ, что всѣ интересы, государства, общіе для всего государства и частные интересы, взаимно умѣряются, а вслѣдствіе того примиряется и личная свобода гражданъ съ общественнымъ порядкомъ; ибо только вслѣдствіе этого и можетъ быть согласіе между начальствующими и подчиненными. Все дѣло здѣсь въ томъ, чтобы никто не дѣйствовалъ противъ общаго блага и не нарушалъ стройности государства своимъ произволомъ, своеволіемъ, не нарушалъ согласія не только между отдѣльными гражданами, но и цѣлыми классами народа, чтобы съ одной стороны чрезъ это разстройство не привесть государство въ безпорядокъ, не уничтожить его, а съ другой стороны, чтобы государство было охраняемо принудительными мѣрами, была бы ему возможность сохранить личную свободу гражданъ и частные интересы. Вотъ та часть закона, которая угрожаетъ наказаніемъ, есть принудительный элементъ закона, охраняющій общее благо; а та часть, которая убѣждаетъ въ полезности закона, есть свободный элементъ. То же самое должно сказать и о содержаніи тѣхъ отдѣльныхъ законовъ, въ которыхъ Платонъ также старается примирить общія блага съ частными интересами; особенно это видно въ законахъ относительно имущества, брака, воспитанія, образа жизни и занятій гражданъ. Разсмотримъ эти государственныя учрежденія, и именно въ этомъ порядкѣ. Общность имущества въ подзаконномъ государствѣ уничтожается, ибо это учрежденіе не мо-

жетъ быть проведено на практикѣ. Мѣсто общности имущества заступаетъ раздѣленіе по жребію народныхъ участковъ всего поземельнаго владѣнія государства между главами семействъ. Этихъ семействъ въ подзаконномъ государствѣ Платонъ считаетъ примѣрно до 5.040 человѣкъ, полагая, что это число достаточно для подзаконнаго государства, т.-е. для того, чтобы государство могло отражать нападенія внѣшнихъ враговъ и даже подавать помощь дружественнымъ государствамъ. Земли гражданамъ дается столько, чтобы она могла удовольствовать всю массу въ 5.040 человѣкъ. Но при такомъ разрѣшеніи поземельнаго владѣнія Платонъ требуетъ, чтобы участки земли не были отчуждаемы по завѣщанію, а были передаваемы сыну умершаго; если же не будетъ сына, то владѣлецъ долженъ усыновить посторонняго; въ случаѣ расширенія народонаселенія, земля не отнимается у однихъ и не передается другимъ, а нѣкоторые граждане выселяются въ колоніи, съ которыми государства должны состоять въ единствѣ. Что касается движимаго имущества, то оно можетъ быть распредѣлено между гражданами и неравномѣрно. По этому-то количеству имущества Платонъ и раздѣляетъ гражданъ на четыре имущественныхъ класса. Бракъ здѣсь возстановляется, но подъ ближайшимъ надзоромъ государства; онъ опредѣляется во всѣхъ отношеніяхъ подробною регламентаціею со стороны закона. Воспитаніе гражданъ остается по прежнему общественнымъ и оно одно и то же для мужескаго и женскаго пола; но предметы образованія здѣсь суть только гимнастика и музыка, какъ низшіе, общеобразовательные предметы, а къ высшимъ принадлежитъ математика, а не философія. Образъ жизни и занятій гражданъ по прежнему одинаковъ для мужчины и для женщины. Но всѣ граждане должны посвящать себя дѣламъ государства, не занимаясь ни земледѣліемъ, ни ремеслами, ни промышленностью, ни какими-либо работами у другихъ гражданъ. Земледѣліемъ и домашними работами должны заниматься рабы, а ремеслами и промышленностью—чужеземцы; тѣхъ и другихъ должно быть въ достаточномъ количествѣ. Такимъ образомъ здѣсь нѣтъ перваго, высшаго класса—правителей; нѣтъ и прежняго, низшаго класса — земледѣльческаго, промышленнаго. Остается одинъ только классъ—воиновъ: въ нихъ-то собственно и превращаются здѣсь

всѣ граждане; лучшіе изъ нихъ берутся для государственныхъ должностей; прочіе занимаются защитою государства отъ враговъ; женщины также участвуютъ въ защитѣ государства, но лишь какъ помощницы супруговъ и притомъ въ случаяхъ особенной необходимости; для того же, чтобы быть всегда на-готовѣ, и женщины, какъ и мужчины, ведутъ лагерный образъ жизни, участвуютъ въ общихъ занятіяхъ и общественныхъ столахъ. Словомъ, Платоново подзаконное государство есть попытка представить образецъ такого государства, въ которомъ должно быть сохранено изъ идеальнаго, совершеннаго государства тò, чтò могло быть въ немъ практически осуществлено, при томъ состояніи рода человѣческаго, каково оно на самомъ дѣлѣ.

Платонъ не только потерялъ вѣру въ людей, въ ихъ мудрость и философскую добродѣтель, но и призналъ, что во всемъ мірѣ есть такъ много несовершеннаго, что—въ противоположность прежнему признанію единой міровой души, премудрой, всеблагой, божественной—онъ объяснялъ все зло въ мірѣ тѣмъ, что рядомъ съ премудрою, всеблагою душою дѣйствуетъ и другая міровая душа, ей противоположная, безумная, злая, небожественная—матерія, чувственность.

Но, несмотря на это, и въ разговорѣ „Законы“ Платонъ не измѣняетъ того убѣжденія, что не злу, не матеріи принадлежитъ владычество въ мірѣ, а добру, которымъ преодолѣвается зло, и это согласно съ тѣмъ убѣжденіемъ Платона, что верховный принципъ всего бытія, всей дѣятельности и всего мышленія есть верховная идея добра, верховное божество, божественный умъ. Въ самомъ дѣлѣ, Протагорову верховному принципу: „человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей“, Платонъ прямо противопоставляетъ свой верховный принципъ: „богъ есть мѣра всѣхъ вещей“. Мало того, въ самомъ заключеніи разговора „Законы“ Платонъ указываетъ на владычество философіи, божественнаго ума, верховной идеи добра, правды и справедливости; ибо разговоръ этотъ оканчивается ночнымъ сходбищемъ философовъ, которые въ тишинѣ ночи зорко блюдутъ надъ тѣмъ, чтобы въ государствѣ всегда владычествовала правда и справедливость.

Такова сущность Платоновой политики, которою мы и за-

ключаемъ систематическое изложеніе сущности всей Платоновой философіи.

III. Изложеніе содержанія нѣкоторыхъ разговоровъ.

Для намѣченной мною цѣли я считаю достаточнымъ ограничиться изложеніемъ содержанія лишь нѣкоторыхъ, а не всѣхъ сорока-двухъ Платоновыхъ разговоровъ, именно:

Изъ первой группы я изложу содержаніе шести разговоровъ: „Іонъ“, Гиппій Большой“, „Гиппій Малый“, „Алкивіадъ I-й“, „Лахесъ“ и „Протагоръ“.

Изъ второй группы я изложу содержаніе четырехъ разговоровъ: „Менонъ“, „Апологія Сократа“, „Критонъ“ и „Горгій“.

Изъ третьей группы—содержаніе одного разговора „Политикъ“. Наконецъ—

Изъ четвертой группы — содержаніе двухъ разговоровъ: „Государство“ и „Законы“.

ГРУППА ПЕРВАЯ.

1. Іонъ.

Разговаривающія лица: Сократъ и Іонъ Эфесскій, по имени котораго и называется весь разговоръ.

Іонъ Эфесскій былъ однимъ изъ знаменитѣйшихъ рапсодовъ того времени. Рапсодами назывались декламаторы произведеній греческой эпической поэзіи, въ особенности стиховъ, приписываемыхъ Гомеру. Они декламировали эти стихи публично, передъ народомъ, странствуя для этой цѣли по греческимъ городамъ, и такимъ образомъ повсюду въ Греціи распространяли великія произведенія эпической поэзіи, пока, наконецъ, стараніями пизистратидовъ Гомеровы стихотворенія не были приведены въ связь, составивъ двѣ извѣстныя поэмы: Иліаду и Одиссею. Декламація рапсодовъ сопровождалась соотвѣтственною содержанію мимикою и, вѣроятно, акомпани-

ментомъ на лирѣ и на флейтѣ; слѣдовательно представляла собою речитативъ. Сами стихотворенія декламировались въ безпрестанно новыхъ соединеніяхъ и даже оборотахъ; такое искусство рапсодовъ называлась рапсодикой. Сперва рапсоды занимались имъ изъ чистой любви къ искусству и изъ желанія распространить великія произведенія поэзіи въ народѣ, и тѣмъ оказать на народъ благотворное вліяніе; но впослѣдствіи рапсоды стали брать за декламацію деньги, и наживали такимъ образомъ огромныя богатства. Ограничиваясь сначала только передачей стиховъ въ своей декламаціи, рапсоды стали впослѣдствіи соединять съ декламаціею также и объясненія, толкованія смысла, духа декламируемыхъ ими стиховъ. Но такое толкованіе удалось лишь весьма немногимъ изъ рапсодовъ, потому что они не только не обладали необходимыми для этого свѣдѣніями, но даже стояли ниже уровня современной имъ образованности; однакоже это не мѣшало имъ имѣть о себѣ весьма высокое мнѣніе: они считали себя не только знающими свое искусство, рапсодику, но и вполнѣ понимающими смыслъ декламируемыхъ ими поэтовъ, равно какъ и понимающими поэзію и вообще искусства.

Къ числу такихъ-то рапсодовъ и принадлежалъ Іонъ Эфесскій, въ особенности имѣвшій притязаніе на знаніе и полное пониманіе Гомера. Сократъ встрѣчаетъ этого Іона торжествующимъ, только-что выигравшимъ первый призъ, въ состязаніи съ другими рапсодами, на народномъ празднествѣ въ честь Эскулапа, данномъ въ Эпидаврѣ.

Главное содержаніе. О рапсодахъ, подобныхъ Іону, Сократъ, по свидѣтельству Ксенофонта, выразился разъ такъ: „рапсоды правильно произносятъ стихи, но сами они крайне простоваты (большіе невѣжды)". Это изреченіе Сократа можно назвать темою разговора „Іонъ".

Въ этомъ разговорѣ Сократъ обличаетъ, въ лицѣ Іона, современныхъ ему рапсодовъ, а вмѣстѣ съ ними и современныхъ поэтовъ, ораторовъ, музыкантовъ, актеровъ, вообще занимающихся изящными искусствами, утверждая, что они не знаютъ того, о чемъ говорятъ, потому что не имѣютъ понятія о своемъ искусствѣ, о его сущности, ибо только понятіемъ обусловливается всякое истинное знаніе и всякая правильная дѣя-

тельность. Посредствомъ этого обличенія Сократъ восходитъ къ понятію рапсодики и поэзіи, опредѣляя ихъ сущность. Вотъ почему этотъ разговоръ можно назвать *сократическимъ* и *обличительнымъ*.

Вступивъ въ разговоръ съ Іономъ, Сократъ постепенно приводитъ его къ признанію слѣдующаго: 1) Іонъ умѣетъ говорить только о Гомерѣ, а не о другихъ поэтахъ, потому что Гомеръ кажется ему лучшимъ изъ всѣхъ. Но Сократъ замѣчаетъ при этомъ, что для того, чтобы сказать, что Гомеръ лучшій поэтъ, онъ долженъ бы знать и прочихъ поэтовъ, которыхъ онъ считаетъ хуже Гомера; 2) Іонъ не знаетъ поэтовъ *вообще*, а слѣдовательно не знаетъ, что̀ такое поэзія, между тѣмъ какъ рапсодика есть только выраженіе поэзіи; 3) Іонъ не знаетъ даже сущности своего искусства, рапсодики, не умѣя отличить ее отъ прочихъ искусствъ, а потому и воображая себѣ, будто рапсодъ знаетъ всѣ искусства, знаетъ все и слѣдовательно годенъ ко всякому практическому дѣлу, даже къ тому, чтобы стать полководцемъ; 4) не довольно быть рапсодомъ, чтобы знать какое-либо другое искусство, а надобно знать это искусство спеціально; Іонъ же не знаетъ даже и своего искусства, рапсодики; 5) если Іонъ и изображаетъ иногда въ декламаціи поэта какъ слѣдуетъ, то это происходитъ не вслѣдствіе знанія имъ своего искусства, а безсознательно, потому что онъ воодушевляется своимъ поэтомъ, какъ поэтъ, въ свою очередь также говоритъ по вдохновенію свыше,—отъ музъ, отъ божества.

И такъ, только понятіемъ, вѣрнымъ пониманіемъ сущности предмета, въ данномъ случаѣ—рапсодики, поэзіи и всякаго изящнаго искусства обусловливается истинное знаніе и такая правильная дѣятельность, которая совершается сознательно, отчетливо, по опредѣленнымъ правиламъ, методически.

Уже и въ этомъ разговорѣ Платонъ возвышается надъ своимъ учителемъ Сократомъ. Сократъ считалъ вѣрное пониманіе сущности предмета, или понятіе, единственнымъ условіемъ всякаго знанія и всякой правильной дѣятельности; Платонъ также призналъ понятіе за ихъ необходимое условіе, но не за единственное, такъ какъ необходимымъ условіемъ всякой правильной дѣятельности онъ призналъ еще и вдохновеніе,

воодушевленіе, даровитость, геніальность. Такимъ образомъ необходимымъ условіемъ рапсодики и вообще всякаго изящнаго искусства считалъ Платонъ личный талантъ художника, соединенный съ знаніемъ, т.-е. обработанный, образованный наукою, а потому осуществленный въ изящномъ произведеніи сознательно, отчетливо, методически. Здѣсь впервые проявляется у Платона стремленіе всей его жизни къ соединенію таланта, даровитости, геніальности, воодушевленнаго, вдохновленнаго чувствованія, съ одной стороны—и науки, знанія, вѣрнаго пониманія, понятія, разумѣнія, трезво-испытующаго ума съ другой стороны. Выражаясь въ формѣ современныхъ намъ понятій, здѣсь впервые проявляется стремленіе Платона примирить искусство и науку, практику и теорію.

Это общее стремленіе Платона, какъ общая основная философская мысль, какъ одинъ изъ общихъ принциповъ его философіи, былъ примѣненъ имъ впослѣдствіи къ политикѣ. Для истинныхъ правителей государства онъ считаетъ необходимыми условіями искусство и науку, практику и теорію. Такихъ людей, соединяющихъ въ себѣ и то, и другое, онъ называлъ стремящимися къ мудрости, философами, а потому и сказалъ впослѣдствіи, въ разговорѣ „Государство", что правители должны быть философами, или же философы правителями. Вотъ почему и для насъ, спеціально занимающихся исторіею философіи права въ связи съ исторіею философіи вообще, разговоръ „Іонъ" имѣетъ очень важное значеніе. Кромѣ того, уже въ этомъ разговорѣ мы находимъ зародышъ той неблагосклонности, съ какою впослѣдствіи Платонъ отзывался о поэтахъ; дѣлалъ онъ это не потому, чтобы не видѣлъ ничего прекраснаго въ поэзіи: еслибы это было такъ, то въ немъ самомъ не соединились бы въ такой высокой степени въ чудную гармонію фантазія и умъ, поэтическая и спекулятивная способность, чувство изящнаго и сила діалектики. Его неблагосклонные отзывы о поэтахъ объясняются тѣмъ, что онъ не видѣлъ еще, чтобы поэзія соотвѣтствовала его высокимъ идеаламъ, именно его верховной идеѣ добра. Только наставительная, поучительная, воспитательная, нравственная сторона поэзіи имѣла для Платона, какъ и для его учителя Сократа, истинно философское значеніе. Поэтому изъ своего

идеальнаго государства—гдѣ Платонъ допускаетъ всѣ званія, профессіи, занятія и всякаго рода искусства—онъ прямо изгоняетъ поэтовъ, даже самого Гомера, хотя и называетъ его превосходнѣйшимъ и божественнѣйшимъ изъ всѣхъ. Въ разговорѣ „Государство" Платонъ, какъ философъ, этикъ, забываетъ все изящное въ поэзіи, преимущественно заботясь о нравственности, о добрѣ, благѣ для государства. Спрашивая себя: есть ли поэзія искусство, способное сдѣлать гражданъ нравственно лучшими? можетъ ли поэтъ быть наставникомъ истины и добродѣтели?—онъ отвѣчаетъ отрицательно. Вѣдь поэзія — разсуждаетъ онъ — не есть знаніе, наука, ибо никто не можетъ ни пріобрѣсть ее, ни научить ей другихъ,—она есть божественное вдохновеніе. Поэзія не есть и искусство, ибо всякое искусство имѣетъ свои правила, а можно ли подчинить правиламъ, регулировать вдохновеніе; можно ли управлять поэтомъ, этимъ существомъ „воздушнымъ, легкокрылымъ, священнымъ"? Если поэту и случается высказать истину, то все же онъ высказываетъ ее не вслѣдствіе знанія, науки, а по вдохновенію свыше, въ самозабвеніи, ибо онъ ничего не изобрѣтаетъ самъ собою, а вслѣдствіе нисходящей на него божественной силы; такъ что онъ говоритъ не самъ отъ себя, а его устами говоритъ само божество.

Не изобрѣтая ничего, не зная самъ собою ничего, поэтъ и ничему не можетъ научить никого; слѣдовательно поэтъ безполезенъ. Мало того, онъ можетъ стать даже вреднымъ, а слѣдовательно и опаснымъ, когда, вмѣсто передачи внушаемаго ему самимъ божествомъ, онъ приметъ свои собственныя мнѣнія за божественное вдохновеніе и станетъ прославлять предъ толпою ложь вмѣсто истины, суевѣріе вмѣсто религіи, тиранновъ вмѣсто героевъ. Тогда поэзія въ устахъ поэта станетъ орудіемъ разврата, тѣмъ болѣе страшнымъ, что, благодаря прелести стиховъ и сопровождающихъ ихъ пѣнія и музыки, она будетъ распространять заблужденія, не переставая быть прекрасною, не теряя своей прелести. Такая поэзія подобна сиренамъ, которыя прельщаютъ только для того, чтобы потомъ нанести смерть тому, кто прельстится, очаруется ими.

Противоположность поэзіи составляетъ наука, дочь разума, имѣющая свою методу, свои вѣрныя средства отличить истину

и отвергнуть заблужденіе, просвѣтить умъ, разсѣявъ сомнѣнія; наука, знаніе сообщаемое, распространяемое отъ одного къ другому, это—философія. Вотъ почему Платонъ въ разговорѣ „Федръ“ ставитъ философа на первое мѣсто послѣ боговъ, между тѣмъ какъ поэтъ занимаетъ тамъ только девятое мѣсто; вотъ почему въ разговорѣ „Государство“ Платонъ изгоняетъ поэтовъ и требуетъ, чтобы правители были философами или философы правителями.

Въ результатѣ разсмотрѣннаго нами перваго Платонова разговора „Іонъ“ оказалось, что вдохновеніе, воодушевленіе, талантливость, даровитость, геніальность составляютъ сущность рапсодики, поэзіи и всякаго изящнаго искусства, или что изящное произведеніе есть слѣдствіе, выраженіе, проявленіе воодушевленія, вдохновенія и т. д., а не знанія.

Но этимъ опредѣлена сущность изящнаго искусства только съ формальной стороны, т.-е. дается отвѣтъ только на вопросъ: *какъ* выражается изящное произведеніе? а именно—отвѣтъ: оно выражается безсознательно и невольно, по вдохновенію, воодушевленію и т. д. Для полнаго же опредѣленія сущности изящнаго искусства необходимо опредѣлить ее и съ матеріальной стороны, т.-е. отвѣтить на вопросъ: *что* выражается въ изящномъ произведеніи? Въ изящномъ произведеніи выражается прекрасное само по себѣ, ибо произведеніе неизящно, если въ немъ не выражено прекрасное; другими словами—прекрасное есть существенное содержаніе изящнаго искусства.

Что же есть вообще прекрасное само по себѣ, или безотносительно, безусловно, абсолютно-прекрасное, а не то или другое единичное прекрасное, прекрасное относительное, условное? Другими словами, въ чемъ состоитъ сущность прекраснаго? Опредѣленіе прекраснаго самого по себѣ составляетъ предметъ слѣдующаго разговора—„Гиппій Большой“.

Таковъ логическій переходъ отъ разговора „Іонъ“ къ разговору „Гиппій Большой“.

2. Гиппій Большой.

Разговаривающія лица и обстановка: Сократъ и Гиппій Элидскій, знакомый уже намъ софистъ-полигисторъ, многознайка. Онъ хвастается здѣсь тѣмъ, что вообще все знаетъ и умѣетъ, но въ особенности тѣмъ, что умѣетъ произносить прекрасныя рѣчи о прекрасныхъ предметахъ, такъ что этими рѣчами онъ накопилъ себѣ денегъ болѣе, нежели два какіе бы то ни было софиста въ сложности.

Такое хвастовство Гиппія предъ Сократомъ естественно должно было возбудить въ Сократѣ желаніе изобличить Гиппія въ незнаніи того, о чемъ онъ берется судить и говорить, —въ незнаніи, что̀ есть прекрасное, для чего Сократъ и вступаетъ съ нимъ въ разговоръ. Этотъ разговоръ начался при слѣдующихъ обстоятельствахъ: Сократъ, встрѣтивъ Гиппія, спрашиваетъ его, отчего онъ такъ давно не былъ въ Аѳинахъ?

Времени нѣтъ, — отвѣчаетъ Гиппій: коль скоро нужно Элидѣ вести о чемъ-либо переговоры съ другими государствами, то къ нему предпочтительно предъ всѣми согражданами обращаются его соотечественники и выбираютъ и отправляютъ его посланникомъ въ то государство, куда понадобится; такъ вотъ часто приходится ему бывать въ разныхъ государствахъ въ качествѣ посланника, всего же чаще въ Лакедемонѣ.

Въ послѣднюю бытность свою въ Лакедемонѣ, хвалится Гиппій, онъ произнесъ прекрасную рѣчь о прекрасныхъ занятіяхъ, которыми слѣдуетъ заниматься юношамъ, и заслужилъ тамъ за эту рѣчь похвалу. По просьбѣ Эвдика, своего ученика, въ домѣ котораго, вѣроятно, Гиппій остановился по прибытіи въ Аѳины, онъ намѣренъ послѣ-завтра повторить эту рѣчь въ школѣ ритора Филострата и приглашаетъ ее послушать самого Сократа и привести съ собою другихъ, кто въ состояніи судить о его рѣчи, т.-е. оцѣнить прекрасное въ ней. Сократъ обѣщаетъ придти, но напередъ проситъ объяснить ему то, о чемъ Гиппій теперь очень кстати ему напомнилъ.

„Недавно привелъ меня (говоритъ Сократъ) нѣкто въ замѣшательство, когда я, въ разговорѣ съ нимъ, находилъ одно дурнымъ, а другое—прекраснымъ; этотъ человѣкъ (собственно

самъ же Сократъ) спросилъ меня и притомъ весьма надменно: откуда же ты, Сократъ, знаешь, что̀ прекрасно и что̀ дурно? Ну, можешь ли ты мнѣ сказать, въ чемъ состоитъ прекрасное само по себѣ? Я (говоритъ Сократъ) по своей ограниченности пришелъ въ смущеніе отъ этого вопроса и не умѣлъ ему дать никакого надлежащаго отвѣта. А потому, удалившись изъ этого общества (гдѣ происходилъ этотъ разговоръ), я сердился на себя, дѣлалъ себѣ упреки и далъ себѣ слово, что въ первый же разъ, какъ я встрѣчу кого-нибудь изъ васъ, мудрецовъ (т.-е. софистовъ), обращусь къ нему съ этимъ вопросомъ; понявъ что̀ я объ этомъ отъ васъ услышу и хорошенько затвердивъ въ памяти, отыщу того, кто мнѣ сдѣлалъ вопросъ и возобновлю съ нимъ споръ. Итакъ ты, Гиппій, мнѣ теперь попался на-встрѣчу очень кстати. Научи меня хорошенько, въ чемъ состоитъ прекрасное само по себѣ; постарайся дать на мои вопросы возможно точныя объясненія, чтобы не пришлось мнѣ и вторично замолчать и снова быть поднятымъ на смѣхъ. Вѣдь это для тебя должно быть, разумѣется, совершенно яснымъ и—при твоемъ множествѣ познаній—это для тебя бездѣлица".

Гиппій. „Клянусь Зевсомъ! — бездѣлица; можно сказать, это не стоитъ даже и вниманія".

Сократъ. „Такъ значитъ мнѣ легко будетъ этому отъ тебя поучиться, такъ что впередъ и никто уже меня не заставитъ замолчать".

Гиппій. „Конечно никто,—иначе все мое знаніе и умѣніе было бы неважно, и это свидѣтельствовало бы о моемъ незнаніи, невѣжествѣ... Вопросъ этотъ незначителенъ; я могъ бы тебя научить, какъ слѣдуетъ тебѣ отвѣчать на гораздо труднѣйшіе вопросы, такъ что ни одинъ человѣкъ въ свѣтѣ не заставилъ бы тебя замолчать".

Такъ хвастался многознайка Гиппій, до того, что самъ себя напередъ осудилъ: если онъ не дастъ надлежащаго отвѣта, то значитъ—онъ ничего не знаетъ и не умѣетъ, онъ —невѣжда. Это-то именно и доказалъ ему Сократъ, показавъ, что многознайка можетъ быть ничего собственно незнающимъ, невѣждою, необразованнымъ, и слѣдовательно далекимъ отъ мудрости.

Отправная точка или тема и главное содержаніе. Уже

извѣстный намъ философъ Гераклитъ Эфесскій сказалъ: „накопленіе свѣдѣній еще не образуетъ ума". Эта мысль, въ справедливости которой твердо былъ убѣжденъ Сократъ, и которую онъ безпрестанно примѣнялъ въ своихъ бесѣдахъ съ людьми, мечтавшими о своей мудрости, особенно съ софистами, была отправною точкою, темою настоящаго Платонова разговора. Въ лицѣ Гиппія, этого наибольшаго многознайки изъ всѣхъ софистовъ, который потому и прозванъ софистомъ-полигисторомъ, въ отличіе отъ прочихъ софистовъ, Платонъ, устами Сократа, обличаетъ всѣхъ софистовъ вообще, что они, тщеславящіеся болѣе или менѣе своимъ знаніемъ, своею мудростью, ничего собственно не знаютъ; что они даже не знаютъ сущности того, о чемъ безпрестанно судятъ и говорятъ, именно —не знаютъ сущности прекраснаго.

Но, изобличая здѣсь софистовъ въ незнаніи, что̀ такое прекрасное само по себѣ, Платонъ, устами Сократа, показываетъ въ то же время необходимость взойти къ понятію прекраснаго, ибо только вѣрнымъ пониманіемъ прекраснаго вообще обусловливается истинное знаніе того, что̀ прекрасно въ частности,— слѣдовательно, напримѣръ, прекрасна ли данная рѣчь, а также только вѣрнымъ пониманіемъ прекраснаго вообще обусловливается правильная дѣятельность, — слѣдовательно, напримѣръ, обусловливается умѣніе произносить прекрасныя рѣчи. Мало того: Платонъ, устами Сократа, даже восходитъ здѣсь постепенно, діалектически къ понятію прекраснаго вообще.

Вотъ почему этотъ разговоръ есть тоже сократическій, обличительный и уже діалектическій, но только въ томъ смыслѣ, что здѣсь Платонова діалектика существенно не отличается отъ Сократовой; слѣдовательно и въ этомъ отношеніи этотъ разговоръ есть въ сущности также сократическій, т.-е. Платонъ постепенно восходитъ здѣсь къ прекрасному, какъ всеобщему понятію. Однакоже Платонъ разсматриваетъ здѣсь уже прекрасное какъ объективно-сущее, независимо отъ субъективнаго пониманія прекраснаго со стороны человѣка; прекрасное же какъ объективно-сущее есть уже идея, хотя Платонъ и не называетъ еще здѣсь прекрасное идеею, —слѣдовательно здѣсь Платонъ восходитъ къ идеѣ. Вотъ что̀ и при-

даетъ этому разговору особенно важное значенiе въ развитiи Платоновой философiи.

Развитiе содержанiя. Итакъ предметъ этого разговора есть постепенное, дiалектическое восхожденiе ко все болѣе и болѣе общему опредѣленiю, что̀ есть прекрасное вообще, а не что̀—прекрасно въ частности, въ единичности, ибо единичное — говоритъ Сократъ — прекрасно вслѣдствiе того, что̀ есть, существуетъ прекрасное, красота вообще, какъ нѣчто реальное, точно также какъ люди справедливые потому справедливы, что есть справедливость; люди мудрые потому мудры, что есть мудрость; все доброе потому доброе, что есть добро; ибо еслибы не было справедливости, мудрости, добра, прекраснаго, красоты вообще, то не было бы и справедливыхъ, мудрыхъ, не было бы добраго, прекраснаго въ частности.

Вотъ и спрашивается: что̀ есть красота, прекрасное вообще, а не спрашивается: что̀ прекрасно въ частности.

На этотъ вопросъ первый отвѣтъ Гиппiя: прекрасное — это прекрасная дѣвица.

Но и дѣвица прекрасна потому, что есть красота вообще, такъ точно, какъ по той же причинѣ прекрасны могутъ быть и кобыла, и лира, и даже горшокъ; словомъ, въ красотѣ нельзя отказать никакимъ прекраснымъ единичнымъ существамъ, не только живымъ, но даже и безжизненнымъ.

Гиппiй, назвавъ прекраснымъ именно только прекрасную дѣвицу, а не что-либо другое, хотѣлъ этимъ дать примѣръ на общее грекамъ понятiе о красотѣ вообще. Оно состояло въ томъ, что греки признавали первообразомъ, прототипомъ всего единичнаго прекраснаго, именно человѣческую красоту, такъ что предъ человѣческою красотою все прочее прекрасное уже не прекрасно, а дурно; напримѣръ, даже самая прекрасная обезьяна, животное, наиболѣе подходящее къ человѣку, и та дурна въ сравненiи съ прекрасною дѣвицею. Поэтому человѣческая красота была для грековъ и мѣриломъ всего прочаго единично-прекраснаго, такъ что чѣмъ ближе что-либо подходитъ къ человѣческой красотѣ, тѣмъ оно прекраснѣе, а чѣмъ дальше отстоитъ отъ нея, тѣмъ оно хуже. Слѣдовательно они думали, что все, кромѣ человѣческой красоты, есть сравни-

тельно, относительно, условно-прекрасное; только человѣческая красота есть безотносительная, абсолютная красота.

Но Платонъ, устами Сократа, и этого не допускаетъ: вѣдь все прекрасное не оттого прекрасно, что прекрасна прекрасная дѣвица, т.-е. человѣческая красота не есть мѣрило всего прекраснаго вообще. Вѣдь если сравнить самую прекрасную дѣвицу съ богинею, то она будетъ уже дурна, слѣдовательно человѣческая красота не есть абсолютная красота. Какъ прекрасный горшокъ уступаетъ въ красотѣ прекрасной дѣвицѣ и въ сравненіи съ нею дуренъ, такъ прекрасная дѣвица дурна въ сравненіи съ прекрасною богинею, подобно тому, какъ самый прекрасный, самый мудрый человѣкъ въ сравненіи съ божествомъ—то же, что обезьяна въ сравненіи съ человѣкомъ, т.-е. красота всѣхъ единичныхъ прекрасныхъ существъ, не исключая и человѣка, есть относительная, ибо всякое прекрасное единичное существо прекрасно только въ сравненіи съ низшимъ его въ красотѣ существомъ, а въ сравненіи съ высшимъ оно, напротивъ, дурно; слѣдовательно въ каждомъ единичномъ прекрасномъ существѣ заключается и красота, и не-красота, а потому оно не можетъ быть названо *только* прекраснымъ, не есть абсолютно-прекрасное. Словомъ, прекрасное есть человѣческая-красота, но это прекрасное не есть абсолютно-прекрасное, а только относительно-прекрасное, т.-е, сравнительно со всѣмъ, что̀ есть единично-прекраснаго въ природѣ, человѣческая красота, какъ единично-прекрасное, есть самое высшее.

Тутъ на вопросъ, что̀ есть прекрасное, отвѣчается: то̀, что̀ и прекрасно и дурно, т.-е. на вопросъ, что̀ есть абсолютно-прекрасное, отвѣчается: такое-то единичное, чувственное существо есть относительно-прекрасное,— слѣдовательно этотъ отвѣтъ не годится. Напротивъ, спрашивается: что̀ есть безотносительно, абсолютно прекрасное, т.-е. такое, что̀—если эта красота будетъ присутствовать, находиться въ какомъ-либо единичномъ, чувственномъ существѣ,—то чрезъ это оно станетъ прекраснымъ, т.-е. что̀ именно дѣлаетъ ту или другую единичную вещь прекрасною?

„Золото, — отвѣчаетъ Гиппій, — вотъ что̀ есть первопрекрасное“,—это второй отвѣтъ его,—ибо золото всему при-

даетъ красоту: напримѣръ драгоцѣнный камень въ золотой оправѣ становится прекраснымъ; золото придаетъ красоту даже такой вещи, которая, до присоединенія къ ней золота, была дурною.

Какъ ни страннымъ покажется намъ съ перваго взгляда такое опредѣленіе красоты, что она есть золото, но и здѣсь мы видимъ, что Гиппій привелъ золото, какъ примѣръ на всеобщее понятіе о красотѣ въ смыслѣ прекрасной формы вещества, т.-е. хотѣлъ сказать, что форма и есть тò, чтò дѣлаетъ то или другое вещество прекраснымъ, что прекрасное есть формально-прекрасное, а не матеріально.

Но и противъ этого замѣчаетъ Сократъ, что какъ золото не ко всему идетъ и не все можетъ сдѣлать прекраснымъ, такъ и форма, чтобы сдѣлать какое-либо вещество прекраснымъ, должна соотвѣтствовать ему; неприличная же веществу форма сдѣлаетъ его, напротивъ, дурнымъ; слѣдовательно форма не дѣлаетъ единичную вещь прекрасною; или форма не есть красота сама по себѣ, абсолютно-прекрасное, а только относительно-прекрасное, т.-е. при ея соотвѣтствіи данному веществу.

Тогда Гиппій хочетъ назвать прекраснымъ нѣчто такое, чтò никому, нигдѣ и никогда не кажется дурнымъ, и, по примѣру мудраго Солона, поставляетъ прекрасное въ счастливо проведенной жизни, говоря, что самое прекрасное для всякаго человѣка — это богатство, здоровье, уваженіе со стороны эллиновъ, долговѣчная жизнь и удостоеніе отъ своихъ потомковъ пышнаго погребенія,—словомъ, такъ-называемыя внѣшнія блага и составляютъ прекрасное—это третій отвѣтъ Гиппія.

Этимъ опредѣленіемъ прекраснаго съ одной стороны выражается именно тò, чтò тогда казалось большинству грековъ верховною цѣлью жизни, а съ другой стороны смѣшиваются понятія: счастливая жизнь съ внѣшними благами—съ прекрасною жизнью. Однакоже тутъ уже Гиппій возвышается изъ чувственной области, отъ единичныхъ, чувственныхъ вещей и явленій въ этическую область, гдѣ и самъ Платонъ находилъ корень человѣчески-прекраснаго, а именно, въ гармоніи человѣческой жизни. Впрочемъ и здѣсь Гиппій принимаетъ еще

преходящее за сущее, называя прекрасною природную жизнь смертнаго человѣка, вмѣсто того, чтобы считать прекрасною высшую, духовную, божественную жизнь или, какъ выражается Платонъ, жизнь боговъ и героевъ. Внѣшнія блага, въ которыхъ поставляется прекрасная жизнь и вообще прекрасное, прекрасны смотря только по дѣлаемому изъ нихъ употребленію; слѣдовательно и эти блага не представляютъ абсолютно-прекраснаго, а только относительное, даже если взять всѣ эти внѣшнія блага въ совокупности. Притомъ въ этомъ случаѣ прекрасное есть относительное и въ томъ смыслѣ, что оно относится только къ людямъ, а не къ искусствамъ, не къ природѣ и не къ богамъ, а вѣдь вопросъ идетъ о такой красотѣ, которая дѣлаетъ прекраснымъ все, къ чему бы она ни пристала—къ камню и дереву, къ людямъ и богамъ, ко всякому поступку и ко всему, изучаемому нами, ко всякой наукѣ. Видя, что Гиппій три раза пробовалъ отвѣчать, и все неудачно, и теперь уже совершенно истощился, не зная, что̀ отвѣтить, Сократъ беретъ на себя привести его къ отвѣтамъ.

Прежде всего онъ напоминаетъ, что нельзя ли опредѣлить прекрасное однимъ изъ тѣхъ опредѣленій, о которомъ уже было упомянуто, но только мимоходомъ, когда сказали, что золото, какъ и все прочее, прекрасно, гдѣ оно идетъ, гдѣ оно прилично, соотвѣтствующе, такъ что приличное, соотвѣтствующее не есть ли прекрасное, а приличіе, соотвѣтствіе не есть ли абсолютная красота?

Сократъ разумѣетъ подъ соотвѣтствіемъ уже не соотвѣтствіе формъ съ веществомъ, какъ прежде, а согласіе, возникающее изъ соотвѣтствія между собою всѣхъ частей или элементовъ одного и того же цѣлаго, словомъ—разумѣетъ подъ соотвѣтствіемъ гармонію, такъ что прекрасное есть гармонія. Но при гармоніи можетъ быть только одно изъ двухъ: или части, элементы, изъ которыхъ слагается такое согласное, гармонически-цѣлое, сами по себѣ уже прекрасны, т.-е. каждая изъ этихъ частей или каждый изъ этихъ элементовъ прекрасны сами по себѣ,—въ такомъ случаѣ не гармонія дѣлаетъ ихъ прекрасными, ибо они уже и безъ гармоніи были прекрасны, слѣдовательно не въ гармоніи состоитъ прекрасное. Или же эти части, элементы не прекрасны сами по себѣ; но въ такомъ случаѣ красота,

происходящая изъ ихъ совокупленія въ одно гармоническое цѣлое, не есть реальная, дѣйствительная, сущая, а только кажущаяся, призрачная, ибо они сами по себѣ не прекрасны. Въ этомъ случаѣ соотвѣтствіе, приличіе, гармонія есть нѣчто такое, отъ чего зависитъ, что вещи *кажутся* намъ прекрасными, а не есть нѣчто такое, что̀ дѣлаетъ ихъ въ *самомъ дѣлѣ* прекрасными, словомъ— соотвѣтствіе, приличіе, гармонія есть только кажущееся, призрачное прекрасное, призракъ прекраснаго, ложное прекрасное, а не прекрасное истинное, какъ сущее само по себѣ; напримѣръ, и некрасивый самъ по себѣ человѣкъ можетъ показаться намъ красивымъ, благодаря платью, наряду, вообще разнымъ прикрасамъ; отбросьте эти прикрасы, и онъ будетъ таковъ, каковъ есть въ самомъ дѣлѣ, т.-е. некрасивъ; напротивъ, въ комъ есть красота въ самомъ дѣлѣ, тотъ прекрасенъ во всякомъ нарядѣ: „во всякомъ Душенька нарядѣ хороша“ (Богдановичъ, „Душенька“).

Не тождественно ли прекрасное съ годнымъ, цѣлесообразнымъ? Вѣдь мы называемъ, напримѣръ, прекрасными тѣ глаза, которые хорошо видятъ, т.-е. годнѣе къ тому, чтобы видѣть.

Нѣтъ! Годное, цѣлесообразное есть то̀, что̀ служитъ къ достиженію цѣли, что̀ годно что-либо сдѣлать, имѣетъ на то силу. Еслибы прекрасное было тождественно съ годнымъ, то оно тождественно было бы и съ могучимъ. Но могучее есть ли прекрасное? Не всегда, а тогда только, когда оно служитъ къ тому, чтобы произвести что-либо доброе, напримѣръ могущество властителя въ государствѣ. Слѣдовательно красота могущества, силы не состоитъ въ томъ, что мы ею достигаемъ какихъ-бы то ни было цѣлей, а въ томъ, что мы достигаемъ ею *добрыхъ* цѣлей, слѣдовательно не въ годности, а въ добротѣ этихъ цѣлей. Итакъ прекрасное не тождественно съ годнымъ, цѣлесообразнымъ, могучимъ, сильнымъ.

Сократъ въ разговорѣ съ Гиппіемъ пришелъ къ тому, что прекрасное тождественно съ добрымъ. Но справедливо ли даже и то, что прекрасное тождественно съ добрымъ? Нѣтъ! прекрасное не есть доброе, а только ведетъ къ доброму, производитъ доброе, и въ этомъ смыслѣ есть полезное, т.-е. въ томъ смыслѣ, что полезное есть ведущее къ доброй цѣли,

или—другими словами—выходитъ, что прекрасное есть причина добраго, а доброе есть слѣдствіе прекраснаго. Но причина не есть слѣдствіе, а слѣдствіе не есть причина — они не тождественны, слѣдовательно прекрасное не тождественно съ добрымъ.

Мало того: несправедливо даже и то, что доброе есть только слѣдствіе прекраснаго, т.-е. что доброе только и существуетъ вслѣдствіе прекраснаго; напротивъ, доброе независимо ни отъ прекраснаго и ни отъ чего другого, т.-е. не подчинено никакому принципу; или доброе такъ же абсолютно, какъ и прекрасное; слѣдовательно и съ этой стороны прекрасное не тождественно съ добрымъ.

Итакъ Платонъ не принимаетъ здѣсь за тождественныя тѣ три понятія, которыя Сократъ еще смѣшивалъ, а именно: 1) годное или цѣлесообразное, 2) доброе и 3) прекрасное. Этимъ уже Платонъ возвышается здѣсь надъ Сократомъ. Но здѣсь еще не различаетъ онъ добраго отъ полезнаго. Различіе между ними и связь ихъ онъ опредѣляетъ уже въ разговорѣ „Горгій“.

Не тождественно ли прекрасное съ пріятнымъ вообще, т.-е съ тѣмъ, что возбуждаетъ въ нашихъ внѣшнихъ чувствахъ пріятное ощущеніе, и тѣмъ доставляетъ намъ удовольствіе, наслажденіе (ἧδος), говорили гедоники о своемъ добромъ? Нѣтъ, не во всякомъ пріятномъ, чувственномъ ощущеніи, не во всякомъ наслажденіи отражается, проявляется прекрасное само по себѣ, абсолютно-прекрасное; а потому прекрасное не тождественно съ пріятнымъ вообще. Тѣ пріятныя чувственныя ощущенія, тѣ наслажденія, которыя возникаютъ въ насъ оттого, что ими удовлетворяются наши чувственныя потребности, не могутъ отражать въ себѣ, проявлять прекраснаго само по себѣ, абсолютно-прекраснаго потому что прекрасное не было бы въ этомъ случаѣ абсолютнымъ, т.-е. безотносительнымъ, безусловнымъ; оно было бы прекраснымъ только подъ тѣмъ условіемъ, что насъ удовлетворяютъ наши чувственныя потребности; оно было бы прекраснымъ только по отношенію къ этимъ потребностямъ; удовольствіе, наслажденіе прекраснымъ было бы корыстнымъ удовольствіемъ, наслажденіемъ; прекрасное служило бы только средствомъ къ удовлетворенію нашихъ потреб-

ностей, какъ ихъ цѣли, и слѣдовательно не было бы прекраснымъ само по себѣ. Для того чтобы прекрасное было прекраснымъ само по себѣ, абсолютнымъ, оно не должно зависѣть ни отъ какихъ чуждыхъ ему цѣлей; оно должно быть чистое, безкорыстное; слѣдовательно и то пріятное ощущеніе, то наслажденіе, въ которомъ проявляется абсолютно-прекрасное, должно быть чистымъ, безкорыстнымъ, независимымъ ни отъ какого удовлетворенія нашихъ потребностей. Такое чистое, безкорыстное пріятное ощущеніе, наслажденіе и называетъ Сократъ *безвреднымъ* въ томъ смыслѣ, что пріятное ощущеніе, наслажденіе, доставляемое прекраснымъ, не есть слѣдствіе того, что имъ удовлетворяется какая-нибудь потребность наша; пока потребность наша не будетъ удовлетворена, мы страдаемъ отъ ея неудовлетворенія; это страданіе отъ неудовлетворенія потребностей называетъ Сократъ вреднымъ для насъ; слѣдовательно страданіе, вредъ предшествуютъ въ насъ удовлетворенію потребностей; вотъ Сократъ и говоритъ, что такое пріятное ощущеніе, наслажденіе, которому предшествуетъ страданіе, вредъ, не проявляетъ въ себѣ прекраснаго само по себѣ, ибо это пріятное ощущеніе, наслажденіе есть слѣдствіе уничтоженія этого страданія, этого вреда, а не слѣдствіе проявленія прекраснаго. Безвреднымъ называетъ Сократъ пріятное ощущеніе, наслажденіе, доставляемое, возбуждаемое прекраснымъ, еще и въ томъ смыслѣ, что за этимъ пріятнымъ ощущеніемъ, наслажденіемъ никогда не слѣдуетъ страданія, вреда.

Итакъ прекрасное есть тò, чтò проявляется въ нашихъ внѣшнихъ чувствахъ такъ, что мы отъ того ощущаемъ пріятность, имѣемъ наслажденіе, но безкорыстное, безвредное, т.-е. совершенно чистое.

Въ какихъ же внѣшнихъ чувствахъ проявляется абсолютно-прекрасное, возбуждая чистое пріятное ощущеніе, наслажденіе? Только въ чувствахъ зрѣнія и слуха, а не въ прочихъ внѣшнихъ чувствахъ; другими словами, прекрасное ощущается въ области чувственно-пріятнаго нашему зрѣнію и слуху, ибо если видимое или слышимое нами возбуждаетъ въ насъ пріятное ощущеніе, доставляетъ намъ наслажденіе, то это наслажденіе безкорыстно и безвредно въ смыслѣ Платона, т.-е. чисто, а

слѣдовательно въ такомъ видимомъ и слышимомъ, возбуждающемъ въ насъ чистое пріятное ощущеніе, чистое наслажденіе, проявляется для насъ прекрасное само по себѣ, абсолютно-прекрасное, красота, какъ сущее. Напротивъ, если вкушаемое, обоняемое и осязаемое возбуждаетъ въ насъ пріятное ощущеніе, наслажденіе, то это наслажденіе не безкорыстно, не безвредно, не чисто, потому что это пріятное ощущеніе, наслажденіе происходитъ оттого, что этимъ вкушаемымъ, обоняемымъ и осязаемымъ нами удовлетворяются наши потребности, именно—говоритъ Платонъ—тѣ, которыя находятся въ связи съ низшею чувственною нашею жизнью, каковы питаніе и размноженіе рода; слѣдовательно во вкушаемомъ, обоняемомъ и осязаемомъ нами, хотя бы оно и возбуждало въ насъ пріятныя ощущенія, доставляло бы намъ наслажденія, не проявляется для насъ прекрасное, красота, какъ сущее, реальное; она проявляется для насъ только въ такомъ видимомъ и слышимомъ нами, которое возбуждаетъ въ насъ чистое пріятное ощущеніе, чистое наслажденіе.

Это и есть самое высшее опредѣленіе, до котораго восходитъ здѣсь Платонъ. Онъ самъ чувствуетъ, что въ его прекрасномъ, доставляющемъ чистое наслажденіе нашему зрѣнію и слуху, не заключается еще того прекраснаго, которое доставляетъ намъ совершенно не чувственное, а духовное, нравственное наслажденіе, когда мы говоримъ, напримѣръ, о прекрасныхъ законахъ и учрежденіяхъ; но онъ ограничивается здѣсь только такимъ замѣчаніемъ, что, можетъ быть, пріятныя для зрѣнія и слуха ощущенія принимаютъ участіе въ красотѣ прекрасныхъ законовъ и учрежденій; впрочемъ этимъ замѣчаніемъ его, сдѣланнымъ имъ мимоходомъ, онъ уже намекаетъ на то, что подъ его понятіе о безвредныхъ наслажденіяхъ подходятъ и наслажденія чисто духовныя, нравственныя.

Во всякомъ случаѣ, Платонъ остановился здѣсь на такомъ понятіи о прекрасномъ, между тѣмъ какъ въ разговорѣ „Филебъ“ уже ясно и рѣзко отличены Платономъ относительно-прекрасное (καλὸν πρός τι) отъ абсолютно-прекраснаго (καλὸν καθ' αὑτό); тамъ наслажденіе абсолютно-прекраснымъ представляется вполнѣ чистымъ, т.-е. неопредѣляемымъ никакими чуждыми ему цѣлями, не служащимъ удовлетворенію никакихъ потреб-

ностей, въ себѣ самомъ заключенномъ, какъ само по себѣ, и потому высшимъ, божественнымъ, единымъ съ добромъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ входящимъ, какъ существенный элементъ, въ понятіе истиннаго счастія.

Впрочемъ и здѣсь уже, въ разговорѣ „Гиппій Большой", полагаетъ Платонъ основу этой, развитой въ разговорѣ „Филебъ", идеѣ прекраснаго. Опредѣливъ, что прекрасное проявляется для насъ въ ощущаемомъ нами безвредномъ наслажденіи, что оно чувствуется нами въ пріятномъ ощущеніи, тѣмъ самымъ Платонъ признаетъ уже, что прекрасное есть объективно-сущее, есть идея; слѣдовательно здѣсь уже мы видимъ первый порывъ Платона къ ученію объ идеяхъ. Этимъ въ особенности возвышается Платонъ надъ Сократомъ.

По Сократу, прекрасное хотя и есть понятіе, общее для всѣхъ единичныхъ прекрасныхъ явленій и существъ, но оно есть понятіе совершенно относительное, опредѣляемое человѣческими пожеланіями, потребностями, сужденіями, оцѣнкою; по Платону же, прекрасное есть само по себѣ, абсолютно-сущее, вовсе независимое отъ опредѣленій человѣка; словомъ, прекрасное, по Сократу, есть всеобщее человѣческое, субъективное вѣрное пониманіе сущности единичныхъ прекрасныхъ явленій и существъ, есть субъективное понятіе, а по Платону прекрасное есть объективно, само по себѣ сущее, хотя и проявляющееся въ единичныхъ прекрасныхъ явленіяхъ и существахъ, слѣдовательно есть идея.

Въ заключеніе всего разговора Платонъ нарочно смѣшиваетъ безвредное, т.-е. чистое наслажденіе прекраснымъ, съ удовольствіемъ, получаемымъ нами отъ удовлетворенія нашихъ чувственныхъ потребностей, съ годнымъ, цѣлесообразнымъ, и чрезъ это смѣшеніе, на которое Гиппій поддается, снова подвергаетъ вопросу весь результатъ своего изслѣдованія о прекрасномъ. Однакоже это онъ дѣлаетъ уже именно съ цѣлью показать, что знаніе Гиппія такъ нетвердо, что можно его поколебать когда угодно.

Гиппій, чувствуя, что онъ не знаетъ сущности прекраснаго, не имѣетъ о немъ понятія, восклицаетъ, что для него прекрасна уже и рѣчь убѣдительная и полезная, произносимая предъ сенатомъ, предъ народомъ или предъ судилищемъ, по-

средствомъ которой можно снискать себѣ самое большое удовольствіе, — спасти свою жизнь, свое имущество и жизнь и имущество своихъ друзей. Такъ Гиппій сознается, что онъ вовсе неспособенъ даже и возвыситься къ понятію о прекрасномъ вообще само по себѣ, къ абсолютно-прекрасному, а останавливается на единично-прекрасномъ, относительно-прекрасномъ. Но Сократъ и тутъ не даетъ ему укрыться,—онъ замѣчаетъ Гиппію окончательно: да не стыдно ли говорить о прекрасныхъ занятіяхъ, не имѣя никакого понятія о прекрасномъ? какъ можно судить, прекрасна ли какая-либо рѣчь, прекрасенъ ли какой-либо поступокъ, не зная, чтѐ такое есть прекрасное?

Такимъ образомъ, все изобличеніе въ невѣжествѣ Гиппія со стороны Сократа сводится къ такому силлогизму:

Ты утверждаешь, что твоя рѣчь прекрасна.

Для того, чтобы можно было это утверждать, надобно знать, чтѐ есть прекрасное вообще.

Ты не знаешь, чтѐ прекрасно вообще.

Слѣдовательно ты не можешь знать, чтѐ прекрасно въ частности, а потому и не можешь утверждать, что и твоя рѣчь прекрасна.

Но съ этимъ силлогизмомъ находится здѣсь въ связи и другой силлогизмъ, которымъ и начинается разговоръ:

Ты утверждаешь, что твоя рѣчь прекрасна не только по своей формѣ, но и по содержанію, ибо въ ней ты предлагаешь прекрасное занятіе для юношей — нравственное.

Но для того, чтобы это утверждать, надобно знать, дѣйствительно ли прекрасно, нравственно тѐ, чтѐ ты предлагаешь.

Лакедемоняне не находятъ этого, потому что они, по твоему собственному признанію, не платятъ тебѣ, какъ другіе греки, за твои рѣчи и не допускаютъ, чтобы ты училъ ихъ дѣтей тому, чтѐ ты называешь прекраснымъ, нравственнымъ.

Лакедемоняне же—какъ и ты признаешь—знаютъ, чтѐ прекрасно, нравственно вообще, и слѣдовательно могутъ также судить, прекрасно ли, нравственно ли содержаніе твоихъ рѣчей.

А потому твоя рѣчь въ частности не заключаетъ въ себѣ прекраснаго, нравственнаго содержанія.

Этотъ силлогизмъ особенно важенъ для нашего спеціальнаго предмета, а потому мы его изложимъ, какъ онъ изложенъ у самого Платона, а потомъ сдѣлаемъ изъ него выводы для нашей спеціальной цѣли.

Спеціальное содержаніе. Сократъ, обличая Гиппія, что, видно, его рѣчи не прекрасны, такъ какъ онъ, по собственному его признанію, нисколько не собралъ денегъ только въ Лакедемонѣ, между тѣмъ какъ въ остальной Греціи онъ вездѣ собиралъ за свое ученіе о добродѣтели молодыхъ людей весьма много, замѣчаетъ: „Вѣдь Лакедемонъ есть благоустроенное государство, знаменитое своими хорошими законами, а въ благоустроенномъ государствѣ выше всего цѣнится добродѣтель; ты же (Гиппій) умѣешь всѣхъ лучше наставлять другихъ въ добродѣтели. Неужели у лакедемонянъ не въ обычаѣ поступать хорошо, а въ обычаѣ поступать дурно?

Гиппій. Я этого не говорю.

Сократъ. Но, конечно, они хорошо сдѣлали бы, если бы давали дѣтямъ своимъ лучшее воспитаніе, нежели худшее?

Гиппій. Конечно, но у нихъ законъ не дозволяетъ воспитывать по иноземному способу. У нихъ не въ обычаѣ перемѣнять законы и при воспитаніи дѣтей поступать противъ обычая своей страны.

Сократъ. Законъ полезенъ ли государству, или вреденъ?

Гиппій. Хотя законъ издается въ виду пользы, но онъ причиняетъ вредъ, когда онъ дуренъ.

Сократъ. Развѣ законодатели не издаютъ законовъ въ виду наибольшаго блага для государства, а иначе развѣ возможно хорошее устройство государства? Слѣдовательно если издающіе законы не достигаютъ этой цѣли (блага государства), то не удаляются ли они этимъ отъ законнаго, отъ самого закона?

Гиппій. Говоря строго, это такъ; но люди обыкновенно не такъ понимаютъ.

Сократъ. Люди свѣдущіе, знающіе дѣло, или же невѣжды, не знающіе?

Гиппій. Большинство.

Сократъ. Но развѣ большинство знаетъ, въ чемъ истина?

Гиппій. Конечно, нѣтъ.

Сократъ. Но по крайней мѣрѣ знающіе то̀, что̀ болѣе

полезно всѣмъ людямъ, считаютъ это по справедливости и болѣе законнымъ, нежели менѣе полезное? Или ты съ этимъ не согласенъ?

Гиппій. Согласенъ, что по крайней мѣрѣ они считаютъ это по справедливости.

Сократъ. Слѣдовательно такъ и есть, такъ и справедливо, какъ думаютъ знающіе?

Гиппій. Совершенно такъ.

Сократъ. Но для лакедемонянъ, какъ ты утверждаешь, полезнѣе было бы воспитывать по твоему, иноземному способу, нежели по туземному?

Гиппій. Я это утверждаю и утверждаю по справедливости.

Сократъ. Но ты утверждаешь также, что болѣе полезное есть вмѣстѣ и болѣе законное?

Гиппій. Да, я такъ сказалъ.

Сократъ. Итакъ, по твоему мнѣнію, для сыновей лакедемонянъ сообразно законамъ — быть воспитану Гиппіемъ, а быть воспитану своими отцами—противно законамъ, если ты въ самомъ дѣлѣ можешь доставить имъ бо̀льшую пользу?

Гиппій. Пользу, конечно, я имъ доставлю.

Сократъ. Слѣдовательно лакедемоняне поступаютъ противно законамъ, не платя тебѣ денегъ и не ввѣряя тебѣ своихъ сыновей?

Гиппій. Я съ этимъ соглашаюсь.

Сократъ. Итакъ мы пришли къ тому, что лакедемоняне, которые считаются наиболѣе строгими исполнителями законовъ, поступаютъ беззаконно и притомъ въ самомъ важномъ дѣлѣ (воспитаніи).

Такъ Сократъ, приводя Гиппія къ нелѣпости, что лакедемоняне—враги законовъ, обличаетъ тщеславіе Гиппія, который воображалъ себѣ, что его мнѣніе лучше спартанскаго устройства. Но здѣсь спеціально для нашего предмета особенно важны для насъ слѣдующія мысли: законное есть только то̀, что̀ есть благо для государства; законъ, не достигающій своей цѣли—блага государства, не есть законъ, т.-е. не есть выраженіе правды и справедливости, хотя онъ и остается закономъ въ другомъ смыслѣ, т.-е. постановленіемъ верховной власти въ государствѣ. Даже вообще благое для государства—все равно,

будетъ ли оно выражено въ законѣ или нѣтъ — есть законное, т.-е. справедливое, а справедливое и есть обще-полезное (τὸ δίκαιον = τὸ κοινῇ σύμφερον) и въ этомъ смыслѣ законное (τὸ δίκαον = τὸ νόμιμον). Впрочемъ эти Платоновы мысли, равно какъ и его привязанность къ спартанскимъ учрежденіямъ, имѣютъ еще сократическій характеръ; но о нихъ замѣчаетъ здѣсь Платонъ, устами Сократа, что такъ мыслятъ люди знающіе, т.-е. мудрые, слѣдовательно философы, а потому эти ихъ мысли суть продуктъ знанія, истины, несмотря на то, что большинство думаетъ иначе. Такъ Платонъ и съ этой стороны сближается съ своею основною политическою мыслью, что философы и должны быть правителями государства или правители—философами, ибо они-то и издаютъ законы, служащіе къ пользѣ, ко благу государства и потому выражающіе правду и справедливость; издаютъ законы справедливые или законы въ истинномъ смыслѣ, а слѣдовательно они-то и суть единственно истинные законодатели; законодатели же и суть вмѣстѣ правители государства. Могущество, сила, власть ихъ въ государствѣ есть, конечно, прекрасное, ибо только та власть прекрасна, которая употребляется во благо государства. А потому и съ этой стороны разговоръ „Гиппій Большой“ находится въ непосредственной связи съ разговоромъ „Іонъ“.

Результатъ и переходъ къ слѣдующему разговору. Въ результатѣ этого разговора оказалось, что прекрасное есть нѣчто такое, бытіе чего проявляется для человѣка въ безвредныхъ ощущеніяхъ, т.-е. такихъ пріятныхъ ощущеніяхъ, которыя не суть слѣдствія удовлетворенія его потребностей и не оставляютъ его неудовлетвореннымъ и потому страдающимъ отъ неудовлетворенія его потребностей, слѣдовательно которыя вовсе независимы отъ потребностей человѣка, и потому суть чистыя наслажденія. Слѣдовательно, чтобы рѣчь Гиппія могла быть названа прекрасною, необходимо, чтобы она доставила такое чистое наслажденіе своимъ слушателямъ и своею формою, и своимъ содержаніемъ; поэтому Гиппій и говоритъ о своей рѣчи, что она прекрасна по формѣ и что прекрасно и ея содержаніе, а именно: содержаніе—это *прекрасныя* занятія, которыми слѣдуетъ заниматься юношамъ, чтобы заслужить о себѣ хорошую славу.

Если эти занятія *прекрасны*, какъ ихъ называетъ самъ Гиппій, то въ нихъ должно проявляться прекрасное тѣмъ, что они доставляютъ юношамъ чистое наслажденіе. Таковыми бываютъ только занятія нравственныя. Самъ Гиппій въ этомъ поставляетъ сущность своей рѣчи, говоря, что въ ней онъ, устами Гомеровскаго Нестора, даетъ юношамъ много прекрасныхъ, нравственныхъ правилъ.

Но дѣйствительно ли нравственны эти правила, преподаваемыя Гиппіемъ? Вопросъ этотъ рѣшается въ разговорѣ „Гиппій Малый".

Такъ Платонъ переходитъ отъ изслѣдованія о прекрасномъ само по себѣ, которое было предметомъ разговора „Гиппій Большой", къ изслѣдованіямъ, относящимся уже къ содержанію прекраснаго, т.-е. къ нравственному, которыя начинаются съ разговора „Гиппій Малый".

На опредѣленіе Гиппія, что прекрасное есть удовольствіе, доставляемое намъ чувствами зрѣнія и слуха, Сократъ замѣчаетъ, что онъ такимъ образомъ исключаетъ изъ своего опредѣленія красоту не менѣе реальную, а именно моральную, напримѣръ законовъ и учрежденій. Затѣмъ зрѣніе и слухъ не суть единственныя чувства, доставляющія намъ удовольствіе. Поэтому слѣдовало бы уже сказать, что прекрасное состоитъ въ ощущеніи удовольствія — словомъ, въ пріятномъ. Однако же нѣчто не допускаетъ этого: въ числѣ пріятныхъ чувствованій, исходящихъ изъ другихъ чувствъ, нежели зрѣніе и слухъ, есть чувствованія грубыя, и есть также постыдныя, такъ что одни неспособны, а другія недостойны назваться прекрасными. Но далѣе пріятное есть не что иное, какъ удовольствіе; если *только* зрѣніе и слухъ устанавливаютъ прекрасное, то, можетъ быть, что-либо другое, а не удовольствіе, есть общее зрѣнію и слуху, ибо удовольствіе есть общее *всѣмъ* чувствамъ. Слѣдовательно чувствованія зрѣнія и слуха не потому прекрасны, что они доставляютъ удовольствіе, а почему-то другому. Если скажутъ намъ: чувствованія зрѣнія и слуха потому прекрасны, что доставляемое ими удовольствіе есть самое полезное, самое лучшее, чистое, т.-е. безъ смѣшенія со страданіемъ, то въ такомъ случаѣ мы придемъ къ отвергнутому уже нами выше

смѣшенію прекраснаго съ полезнымъ и положенію, будто прекрасное есть причина, производящая доброе, слѣдовательно мы будемъ вертѣться въ кругѣ.

Изъ такого обозрѣнія этого разговора видно, что отдѣльныя опредѣленія прекраснаго, поставляемыя и опровергаемыя Платономъ, невѣрны, будучи взяты въ отдѣльности, но вѣрны какъ отдѣльные моменты идеи прекраснаго.

Такъ къ идеѣ прекраснаго непремѣнно принадлежатъ: 1) понятіе о приличномъ, какъ относящаяся также къ этикѣ прекрасная форма всякой свободной дѣятельности; 2) полезное въ томъ высшемъ его смыслѣ, гдѣ оно становится единымъ съ добрымъ, ибо все истинно-нравственное прекрасно, и ничто не можетъ назваться прекраснымъ, что противорѣчитъ истинно понимаемой нравственности; 3) но и приличное, и полезное не суть еще прекрасное сами по себѣ; они становятся прекраснымъ чрезъ то, что возбуждаютъ въ насъ, посредствомъ зрѣнія и слуха, то чистое, безстрастное, безкорыстное удовольствіе, которое означаетъ Платонъ какъ безвредное наслажденіе. Изъ этого уже слѣдуетъ, что доброе, дабы принадлежать къ области прекраснаго, должно явиться намъ въ видимыхъ образахъ и звукахъ, и что, съ другой стороны, приличное или же прелестное, граціозное, принадлежащее къ области внѣшняго, явленія, не должно быть несущественнымъ призракомъ, должно корениться въ добромъ, дабы быть истинно-прекраснымъ. Такимъ образомъ въ Платоновомъ понятіи о прекрасномъ соединяются двѣ стороны его: этическая и чувственная. Но 4) прекрасное имѣетъ еще одну сторону — уже объективную, метафизическую. И въ нее проникъ Платонъ, въ позднѣйшихъ своихъ сочиненіяхъ, болѣе всѣхъ до-христіанскихъ философовъ. Въ разговорѣ „Филебъ“ онъ разсматриваетъ субъективный, или феноменологическій элементъ, или сторону прекраснаго, а въ разговорахъ: „Федръ“, „Пиръ“ и во многихъ мѣстахъ разговора „Государство“ — объективный или метафизическій, а именно онъ ищетъ здѣсь корня прекраснаго въ богоподобной сущности человѣческаго духа, даже въ самомъ божествѣ, и показываетъ, какъ возбуждаетъ въ человѣкѣ кра-

сота тоску по божественномъ и высшую любовь, стремящуюся къ небесному.

Но греческій языкъ не зналъ рѣзкаго различія между прекраснымъ и нравственно-добрымъ. Смыслъ прекраснаго, которымъ были одарены греки, приводилъ ихъ къ тому, что у нихъ доброе совершенно разрѣшалось въ прекрасномъ, такъ что подъ „καλὸν“ (прекрасное) именно и разумѣлось нравственно-доброе, между тѣмъ какъ „ἀγαθὸν“ (доброе) значило совершенно относительное понятіе, приличествующее всякому совершенству, безъ обращенія вниманія на нравственность

Платонъ же, наоборотъ, чтобы выдержать характеръ своей этики, почти отождествлялъ прекрасное съ нравственно-добрымъ, такъ что различія, на которыя онъ, правда, указываетъ не разъ, у него наконецъ сливаются.

Кромѣ главной своей цѣли — изслѣдованія прекраснаго, Платонъ и здѣсь преслѣдуетъ другую цѣль, какъ и во многихъ другихъ своихъ разговорахъ, а именно: оправдать Сократову методу, стремящуюся къ строгому и рѣзкому анализу понятій, противъ неразумныхъ нападокъ людей. Такъ здѣсь Гиппій упрекаетъ Сократа именно въ чрезмѣрно-рѣзкомъ анализѣ словъ и понятій, а въ разговорѣ „Гиппій Малый“ — въ томъ, что Сократъ привязывается къ мелочамъ, вмѣсто того, чтобы держаться цѣлаго. Подъ цѣлымъ здѣсь разумѣется конкретное цѣлое, т.-е. цѣлое чувственное явленіе или существо, воспринимаемое чувствами и дѣлимое на чувственныя же части. Но и Платонъ признаетъ цѣлое, хотя и въ другомъ значеніи, какъ умственное, логическое цѣлое, дѣлимое на логическія или умственныя части, постигаемое умомъ. Слѣдовательно различіе между ними то̀, что цѣлое Гиппія есть чувственное, а цѣлое Платона—умственное, т.-е. что Гиппій признаетъ истинно-сущимъ только чувственное, а Платонъ—только умственное. Аристотель видитъ въ томъ и другомъ односторонность, говоря, что „всеобщее (какъ онъ выражается, т.-е. абстрактное понятіе, идея, напримѣръ прекрасное) есть только одинъ видъ цѣлаго“, но что, слѣдовательно, есть еще другой видъ цѣлаго, именно конкретное, т.-е. что, напримѣръ, прекрасное само по себѣ не существуетъ,

но существуетъ въ томъ или другомъ прекрасномъ явленіи или существѣ.

Вмѣстѣ съ тѣмъ здѣсь оказывается и другое различіе между Гиппіемъ и Платономъ. По Гиппію, прекрасное тò, чтò является, кажется такимъ тому или другому индивиду въ извѣстное время или же и всѣмъ во всѣ времена, слѣдовательно, по отношенію къ воспринимающему субъекту, а потому прекрасное есть всегда относительное. По Платону же, прекрасное есть то, чтò есть въ самомъ дѣлѣ, въ реальности прекрасное, все равно является ли, кажется ли оно такимъ субъекту, или нѣтъ, слѣдовательно безотносительное, абсолютно-прекрасное или прекрасное само по себѣ и для себя, и въ этомъ смыслѣ абсолютно-сущее, само по себѣ, субстанціальное, идея.

Наконецъ, укажемъ на одно мѣсто, развивающее также Сократову политическую мысль.

Сократъ привелъ Гиппія къ положенію, что мощь, власть есть нѣчто прекрасное, а немощь—нѣчто дурное.

Гиппій на это говоритъ: „и при томъ въ высшей степени. А что это такъ, это доказываетъ намъ управленіе государствомъ, ибо много имѣть власти въ управленіи государствомъ и въ своемъ собственномъ государствѣ—это самое прекрасное, а ничего не мочь—самое постыдное".

Сократъ: „Правильно замѣчено". Но—прибавляетъ Сократъ—дѣло въ томъ власть прекрасна, когда она служитъ къ тому, чтобы дѣлать добро, но она не прекрасна, когда она причиняетъ зло. Слѣдовательно красота власти не заключается въ фактѣ достиженія ею своихъ цѣлей, т.-е. въ ея пользѣ (въ успѣхѣ), но въ добротѣ ея цѣлей, — слѣдовательно прекрасное не есть полезное. (Какъ это противно нынѣ преобладающему взгляду, что будто достоинство политической дѣятельности заключается въ успѣхѣ, а нравственной—въ добротѣ!)

Такъ Сократъ обличаетъ невѣжество Гиппія, не могущаго справиться съ такимъ софизмомъ, хотя онъ самъ софистъ; хотя онъ такъ много знаетъ; хотя онъ такъ прекрасно говоритъ объ истинѣ и добродѣтели; хотя онъ берется поучать юношество нравственности.

Для философіи права особенно замѣчательно слѣдующее изъ этого разговора.

Гиппій, считавшій себя мудрецомъ, хвалится, что его отечество, Элида, обращается къ нему первому, если нужно вести переговоры съ другими государствами, и отправляетъ его посланникомъ, считая его искуснымъ въ томъ, что̀ называется теперь дипломатіею.

Но Сократъ спрашиваетъ его: „Отчего тѣ древніе, которыхъ имена произносятся съ особеннымъ уваженіемъ, какъ мудрецовъ, какъ-то: Питтакъ, Бій, Ѳалесъ и позднѣйшіе до Анаксагора (включительно), всѣ или же большая часть удалялись отъ общественныхъ дѣлъ“, между тѣмъ какъ софисты—Гиппій, Горгій, Продикъ, напротивъ, занимались и частными, и общественными дѣлами?

Гиппій отвѣчаетъ, что тѣ древніе мудрецы не умѣли соединять въ своемъ умѣ общественныхъ дѣлъ съ своими частными. Въ доказательство превосходства ума современниковъ надъ прежними философами онъ приводитъ то обстоятельство, что теперь держатся такого правила: „мудрецъ долженъ быть мудрецомъ прежде всего для своей пользы; слѣдовательно цѣль его та, чтобы собрать только возможно больше денегъ“.

3. Гиппій Малый.

Разговаривающія лица и обстановка. Разговаривающія лица тѣ же, что̀ и въ разговорѣ „Гиппій Большой“, т.-е. Сократъ и Гиппій, но въ другой обстановкѣ. Здѣсь Гиппій представленъ только-что окончившимъ свою рѣчь, по выслушаніи которой большинство слушателей уже разошлось; остались только Сократъ, Эвдикъ и еще нѣсколько человѣкъ.

Замѣтивъ, что изъ всѣхъ слышавшихъ рѣчь Гиппія одинъ только Сократъ не выразилъ ни одобренія, ни порицанія, Эвдикъ обратился къ нему съ слѣдующими словами, которыми и начинается этотъ разговоръ:

„Что же ты молчишь, любезный Сократъ? Выслушавъ блестящую Гиппіеву рѣчь, ты и не хвалишь ничего въ ней, и не возражаешь ничего противъ того, что̀ тебѣ показалось въ ней невѣрнымъ. Вѣдь всѣ мы, оставшіеся здѣсь, можемъ похвалиться, что занимаемся философіей (слѣдовательно въ состояніи судить о содержаніи этой рѣчи)“.

На это Сократъ отвѣчалъ, что онъ и самъ хотѣлъ бы спросить Гиппія о многомъ изъ того, что̀ онъ сказалъ о Гомерѣ, напримѣръ о томъ, которой изъ двухъ поэмъ Гомера онъ отдаетъ предпочтеніе: Иліадѣ или Одиссеѣ, или—что̀ все равно—котораго изъ двухъ героевъ онъ предпочитаетъ: Ахиллеса ли, воспѣтаго въ Иліадѣ, или же Одиссея, воспѣтаго въ Одиссеѣ?

Гиппій отвѣчаетъ, что онъ отдаетъ предпочтеніе Ахиллесу, потому что онъ простъ, прямъ, искрененъ, правдолюбивъ, а Одиссей хитеръ, лживъ. Но Сократъ цѣлымъ рядомъ доводовъ приводитъ Гиппія къ признанію того, что Одиссей если и лжетъ, то лжетъ всегда сознательно, намѣренно и обдуманно; слѣдовательно онъ умнѣе, а потому и лучше Ахиллеса, который также иногда лжетъ, но не совсѣмъ обдуманно.

Вѣдь знаніе дурного,—говоритъ между прочимъ Сократъ,—необходимо предполагаетъ знаніе и хорошаго; наоборотъ, незнаніе дурного необходимо предполагаетъ незнаніе и хорошаго; поэтому сознательно, обдуманно говорящій неправду, какъ знающій и хорошее, именно правду,—умнѣе, а слѣдовательно и лучше, нежели безсознательно, ненамѣренно, необдуманно говорящій неправду; ибо кто не знаетъ правды, тотъ и въ томъ случаѣ, когда онъ говоритъ правду, поступаетъ такъ же безсознательно, наудачу, какъ и когда говоритъ неправду.

На это Гиппій не находитъ отвѣта и тѣмъ обличаетъ свое незнаніе, свою неспособность судить о томъ, что̀ вообще нравственно, и что̀ безнравственно, несмотря на то̀, что онъ берется поучать другихъ нравственности и говорить о ней рѣчи.

Отправная точка и главное содержаніе разговора. Отправною точкою этого разговора служитъ извѣстная мысль Сократа,—никто не дѣлаетъ дурного сознательно и намѣренно. Главное же содержаніе разговора состоитъ въ томъ, что Платонъ, устами Сократа, обличаетъ софистовъ въ лицѣ Гиппія, какъ наиболѣе прославившагося своими рѣчами, поученіями о нравственности,—обличаетъ въ томъ, что софисты, имѣющіе притязаніе поучать нравственности, не знаютъ основъ этого ученія, не возвышаясь до нравственныхъ понятій.

Слѣдовательно и этотъ разговоръ есть сократическій и обличительный.

Въ самомъ дѣлѣ, здѣсь Платонъ доказываетъ то же, что утверждалъ въ своемъ ученіи и Сократъ, именно, что добродѣтель есть знаніе, а дурная дѣятельность—незнаніе, и что потому никто не дѣлаетъ дурного сознательно и намѣренно, ибо только понятіемъ обусловливаются истинное знаніе и добронравственная дѣятельность. Но и здѣсь Платонъ возвышается надъ Сократомъ, а именно: здѣсь уже мы находимъ мысль, принадлежащую собственно Платону, что добродѣтель, нравственность есть не только знаніе, но вмѣстѣ и сила души, т.-е. для того, чтобы дѣятельность была нравственною, необходимо гармоническое соединеніе яснаго сознанія и силы воли, ибо одно знаніе добра само по себѣ не можетъ еще сдѣлать человѣка нравственнымъ; нужно еще, чтобы и воля была доброю; а чтобы воля была доброю, для этого нужно—какъ показываетъ Платонъ въ разговорѣ „Государство"—чтобы она была очищена и укрѣплена надлежащимъ воспитаніемъ и упражненіемъ. Изъ этого слѣдуетъ, что при обсужденіи того, нравственъ ли какой-либо поступокъ или же безнравственъ, слѣдуетъ обращать вниманіе не на самое внѣшнее дѣло, которое можетъ показаться и безнравственнымъ, между тѣмъ какъ оно чисто-нравственное, а на то, чтобы это внѣшнее дѣло исходило изъ доброй нравственной воли и было бы сознательнымъ, намѣреннымъ, обдуманнымъ, т.-е. имѣло бы въ виду сознанную дѣятелемъ нравственную цѣль. Эту мысль развиваетъ Платонъ еще далѣе въ разговорѣ „Эвѳидемъ", гдѣ онъ говоритъ, что даже добродѣтели—мужество, самообладаніе, справедливость—не имѣютъ сами по себѣ абсолютнаго достоинства, но получаютъ свое достоинство отъ нравственнаго сознанія и нравственной воли, отъ мудрости, которая употребляетъ ихъ для своихъ цѣлей, и которая слѣдовательно возвышается надъ ними; одна только мудрость имѣетъ абсолютное достоинство.

Такимъ образомъ этотъ разговоръ, какъ и оба предыдущіе, заключаетъ въ себѣ основную мысль того спеціально насъ интересующаго Платонова политическаго принципа, что государство, управляемое по правдѣ и справедливости, должно быть управляемо мудрыми, философами.

Результатъ этого разговора тотъ, что необходимыя условія для нравственной дѣятельности суть знаніе добра и добрая воля.

Но какъ же узнать, соединяетъ ли кто въ себѣ эти условія, и слѣдовательно нравственна ли его дѣятельность? Для этого необходимо самопознаніе. Итакъ самопознаніе есть самое высшее условіе всякой нравственной дѣятельности вообще; но подъ нравственною дѣятельностью греки понимали преимущественно надлежащую политическую дѣятельность. Слѣдовательно для того, чтобы политическая дѣятельность была правильною, надлежащею, необходимо, какъ самое высшее условіе, самопознаніе. Изслѣдованіе самопознанія, какъ самаго высшаго условія надлежащей политической дѣятельности, и есть предметъ слѣдующаго разговора: „Алкивіадъ Первый“.

4. Алкивіадъ Первый.

Въ этомъ разговорѣ всего два дѣйствующихъ лица, разговаривающія между собою наединѣ, съ глазу на глазъ и позволяющія себѣ высказываться съ полною откровенностью: это—извѣстный Алкивіадъ, по имени котораго называется самый разговоръ, и Сократъ.

Алкивіадъ, которому только-что исполнилось совершеннолѣтіе (восемнадцать лѣтъ), дающее право на участіе въ государственныхъ дѣлахъ, является здѣсь представителемъ тогдашнихъ аѳинскихъ юношей, выступавшихъ на поприщѣ государственной дѣятельности съ полною увѣренностью въ знаніи политики или государственнаго искусства, но безъ надлежащаго къ тому подготовленія.

Сократъ, видя въ Алкивіадѣ юношу съ блестящими дарованіями, которому, по его положенію въ обществѣ, суждено играть значительную роль въ аѳинскомъ государствѣ, приводитъ его къ сознанію того, что онъ вовсе еще не приготовленъ къ занятію государственными дѣлами, и даетъ ему первый, такъ сказать, урокъ политики, основанной на истинномъ знаніи праведнаго и неправеднаго, возбуждаетъ въ немъ стремленіе къ пріобрѣтенію такого знанія.

Въ этомъ разговорѣ можно различить двѣ части: въ первой части Сократъ приводитъ Алкивіада къ сознанію въ своемъ незнаніи политики, такъ что эта часть имѣетъ характеръ преимущественно отрицательный; вторая же часть, въ которой Сократъ показываетъ, что знаніе политики основывается на знаніи праведнаго и неправеднаго, отличается преобладающимъ въ немъ уже положительнымъ характеромъ.

Часть первая. Давно уже слѣдилъ Сократъ за Алкивіадомъ, предвидя въ немъ значительнаго государственнаго дѣятеля; но Сократъ не вступалъ съ Алкивіадомъ въ бесѣду и вообще ни въ какія ближайшія сношенія до тѣхъ поръ, пока не замѣтилъ въ немъ уже явно пробудившихся политическихъ стремленій, и пока Алкивіадъ не достигъ совершеннолѣтія, съ наступленіемъ котораго онъ могъ уже принять дѣятельное участіе въ государственныхъ дѣлахъ.

Однажды Сократъ гдѣ-то (мѣсто дѣйствія въ разговорѣ не означено) застигъ наединѣ Алкивіада и завелъ съ нимъ разговоръ, въ которомъ, по своему обыкновенію, сперва уличилъ Алкивіада въ незнаніи того, за что̀ онъ думаетъ приняться.

„Тебѣ, конечно, кажется страннымъ (такъ начинаетъ Сократъ, обращаясь къ Алкивіаду), что я уже много лѣтъ слѣжу за тобой, а между тѣмъ не докучалъ тебѣ, какъ многіе другіе, и даже ни разу до сихъ поръ не говорилъ съ тобой. Но живущій во мнѣ демонъ, божественный голосъ, запрещалъ мнѣ это до сихъ поръ. Теперь же, когда со стороны моего демона нѣтъ болѣе препятствія къ этому, я желаю сойтись съ тобой ближе; я желаю сдѣлаться твоимъ другомъ, послѣ того какъ тебя оставили всѣ искавшіе твоей дружбы, потому что твоя гордость оттолкнула ихъ всѣхъ отъ тебя. Что̀ же сдѣлало тебя гордымъ? Я скажу тебѣ: ты думаешь, что не нуждаешься ни въ комъ и ни въ какомъ отношеніи, потому что считаешь для себя возможнымъ не нуждаться, будучи одаренъ значительными преимуществами, начиная съ тѣлесныхъ и восходя до душевныхъ. Такъ, тѣлесною красотою ты считаешь себя превосходящимъ всѣхъ, и это справедливо. Далѣе, ты въ своемъ отечествѣ, Аѳинахъ, могущественнѣйшемъ въ Греціи государствѣ, происходишь отъ знаменитыхъ предковъ и имѣешь много

такихъ родственниковъ, на помощь которыхъ можешь разсчитывать въ случаѣ нужды, и между прочимъ самъ Периклъ, который можетъ провести что̀ захочетъ не только здѣсь, но и во всей Греціи, и даже внѣ ея — твой родной дядя по отцу и твой опекунъ. Прибавлю еще, что ты принадлежишь къ числу богачей, хотя, кажется, на это ты всего меньше обращаешь вниманія. Всѣми этими преимуществами ты чувствуешь себя превосходящимъ другихъ, искавшихъ твоей дружбы, равно какъ и они чувствовали твое надъ ними превосходство, и потому ты оттолкнулъ ихъ отъ себя. Послѣ этого ты, конечно, долженъ удивляться тому, что я не отстаю отъ тебя по примѣру другихъ. Съ какою же цѣлью не отстаю я отъ тебя, и на что̀ я надѣюсь? Вотъ это-то я и хочу разъяснить тебѣ".

Алкивіадъ. Ты немногимъ предупредилъ меня. Я самъ хотѣлъ спросить тебя о томъ же.

Сократъ. Такъ какъ ты *самъ* хотѣлъ спросить меня, то ты выслушаешь меня со вниманіемъ.

Алкивіадъ. Конечно. Говори же.

Сократъ. Я давно отсталъ бы отъ тебя, еслибы думалъ, что ты удовольствуешься до конца жизни тѣмъ, что̀ я перечислилъ какъ твои преимущества—красотою, знатностію и богатствомъ. Но я знаю, что ты тѣмъ не довольствуешься: изъ того, что̀ я скажу тебѣ, ты увидишь, съ какимъ вниманіемъ я постоянно наблюдалъ тебя и какъ хорошо узналъ я тебя. Ты готовъ лучше тотчасъ умереть, чѣмъ жить въ обладаніи только тѣмъ, что̀ имѣешь, не стремясь ни къ чему бо̀льшему. Тебя привязываетъ къ жизни надежда показать аѳинянамъ, что ты заслуживаешь бо̀льшаго отличія, нежели кто-либо, даже самъ Периклъ, и что вообще можешь претендовать на самое большое значеніе не только въ своемъ отечествѣ, но и во всей Греціи и даже у всѣхъ варваровъ нашей части свѣта, Европы. Для тебя и этого мало: ты хочешь имѣть вліяніе и на дѣла Азіи; словомъ, ты хочешь властвовать, господствовать надо всѣми людьми въ цѣломъ свѣтѣ.

Можетъ быть ты скажешь мнѣ (продолжаетъ Сократъ): „положимъ, что все это справедливо, но къ чему говоришь ты мнѣ все это, Сократъ? Какъ все это вяжется съ тѣмъ, что ты не отстаешь отъ меня?“ Я объясню тебѣ, въ какой

связи это находится. Ты не можешь безъ меня привести въ исполненіе свои намѣренія и планы. Какъ ты надѣешься сдѣлаться самымъ драгоцѣннымъ человѣкомъ для Аѳинъ, такъ я надѣюсь сдѣлаться таковымъ для тебя, потому что никто, ни твои родственники, ни даже твой опекунъ и дядя Периклъ не въ состояніи помочь тебѣ въ достиженіи того могущества, къ которому ты стремишься; помочь тебѣ въ этомъ могу только я, съ помощью, конечно, божества. Пока ты былъ еще слишкомъ молодъ, чтобы понимать меня, я не заговаривалъ съ тобой; теперь ты уже можешь понять меня, и потому можешь выслушать.

Алкивіадъ. Если такіе планы и намѣренія дѣйствительно занимаютъ меня, то можешь ли ты показать мнѣ, какимъ это образомъ я черезъ тебя только могу привести ихъ въ исполненіе, а безъ тебя не могу достигнуть своей цѣли.

Сократъ. Если ты думаешь, что на этотъ вопросъ я отвѣчу цѣлою пространною рѣчью, подобною тѣмъ рѣчамъ, которыя ты привыкъ слышать отъ софистовъ, то ты ошибаешься,—это не моя манера. Если же ты поможешь мнѣ краткими отвѣтами на мои вопросы, то, надѣюсь, я буду въ состояніи показать тебѣ то̀, что̀ ты желаешь знать.

И вотъ Сократъ спрашиваетъ, а Алкивіадъ отвѣчаетъ. Замѣчу, что тѣ отвѣты Алкивіада, которые суть только поддакиванія на вопросы Сократа—а такихъ отвѣтовъ много—мы можемъ пропускать безъ вреда для пониманія развитія изслѣдуемаго здѣсь вопроса. Затѣмъ остаются отвѣты Алкивіада, имѣющіе значеніе моментовъ въ этомъ развитіи; ихъ мы должны привести.

Сократъ. Итакъ, Алкивіадъ, ты думаешь скоро выступить предъ аѳинянами со своими совѣтами. Но чтобы давать имъ совѣты, надобно самому лучше ихъ понимать, знать то̀, о чемъ будешь совѣтоваіь. Знать же что-нибудь можно или научившись тому отъ другихъ, или прійдя къ тому собственнымъ размышленіемъ. Слѣдовательно, пока ты не научился или самъ не нашелъ того, что̀ ты теперь, какъ тебѣ кажется, знаешь,—ты этого не знаешь. О чемъ же разсуждаютъ аѳиняне въ народныхъ собраніяхъ, относительно чего можешь ты выступить ихъ совѣтникомъ? Конечно, о своихъ собственныхъ дѣлахъ. О какихъ же?

Конечно, о дѣлахъ государственныхъ, напримѣръ о томъ, должно ли вести съ кѣмъ войну, или не должно. Если мы начинаемъ войну съ какимъ-либо народомъ, то представляемъ, что мы обижены имъ, т.-е. или что мы имъ обмануты, или что онъ причинилъ намъ какое-либо насиліе и т. п., словомъ, что онъ поступилъ съ нами неправедно; слѣдовательно мы различаемъ праведное и неправедное, правду и неправду. Съ кѣмъ же, Алкивіадъ, посовѣтуешь ты аѳинянамъ вести войну: съ тѣмъ ли народомъ, который поступалъ съ нами неправедно, или съ тѣмъ, который поступалъ съ нами по правдѣ?

Алкивіадъ. Ты задаешь мнѣ трудный вопросъ, потому что если кто и думаетъ про себя, что слѣдуетъ начать войну и съ такимъ народомъ, который не причинилъ намъ никакой неправды, то онъ по крайней мѣрѣ не выскажетъ этого.

Сократъ. Конечно, не выскажетъ, потому что это беззаконно (несправедливо) и даже постыдно. Итакъ въ народномъ собраніи, предъ аѳинянами ты будешь говорить о томъ, что̀ праведно. Скажи же мнѣ, отъ какого учителя научился ты тому, что̀ праведно и что̀ неправедно?

Алкивіадъ. Еслибы и не было такого учителя, то значитъ ли это, что я этого не знаю?

Сократъ. О, нѣтъ, если только ты размышляешь объ этомъ (слѣдовательно достигъ этого знанія размышленіемъ).

Алкивіадъ. А развѣ ты не вѣришь, что я объ этомъ размышляю?

Сократъ. Повѣрю, если только ты скажешь, что было такое время, когда ты этого не зналъ. Не можешь ли ты мнѣ сказать, *когда* именно это было. Я знаю, что, будучи еще мальчикомъ, ты думалъ, что знаешь это, потому что ты говорилъ иногда: „такой-то мальчикъ обидѣлъ меня, т.-е. поступилъ со мной неправедно и несправедливо“. Я вижу, что ты не можешь сказать мнѣ, когда ты думалъ, что не знаешь этого. Но если такъ, то это значитъ, что ты не можешь мнѣ сказать, когда ты сталъ размышлять объ этомъ. Итакъ, по твоимъ словамъ, ты и не выучился этому ни отъ кого, и не дошелъ до этого посредствомъ собственнаго размышленія. Если такъ, то какъ же и отъ кого знаешь ты это?

Алкивіадъ. Когда я отвѣчалъ, что ни отъ кого тому не

научился, то такой отвѣтъ мой былъ неточенъ. Я дѣйствительно научился этому отъ того, отъ кого учатся этому и другіе. Моимъ учителемъ правды и неправды былъ народъ.

Сократъ. Ссылаясь на народъ, ты указываешь не на дѣльнаго учителя. Этотъ учитель не можетъ научить даже и менѣе важному.

Алкивіадъ. Можетъ быть, но народъ въ состояніи научить многому важному; напримѣръ я научился отъ него говорить по-гречески.

Сократъ. Да, этому научить онъ въ состояніи, потому что онъ самъ это знаетъ; а кто хочетъ научить чему-нибудь другихъ, тотъ самъ долженъ знать тѐ, чему онъ станетъ учить. Признакъ же знанія тотъ, чтобы люди были согласнаго между собою мнѣнія относительно того, чтѐ они думаютъ знать. Но люди, составляющіе народъ, вовсе несогласны ни между собою, ни съ другими народами, относительно того, какіе люди и какіе поступки ихъ праведны, и какіе неправедны; напротивъ, объ этихъ предметахъ между людьми и народами существуютъ самыя различныя мнѣнія. Отъ этого-то различія и происходятъ, и происходили между людьми распри и даже кровопролитныя войны. Слѣдовательно, нельзя утверждать, что даже тѣ люди, которые, вслѣдствіе различія мнѣній о правдѣ и неправдѣ, причиняютъ другъ другу такое, напримѣръ, зло, какъ смерть, знаютъ, чтѐ праведно, и чтѐ неправедно. Если же они этого не знаютъ, то и не могутъ быть учителями правды и неправды; слѣдовательно ты сослался на такого учителя, о которомъ самъ говоришь, что онъ не знаетъ, чтѐ праведно и чтѐ неправедно. Итакъ, вѣроятно ли, чтобы и ты зналъ, чтѐ праведно и чтѐ неправедно; а между тѣмъ до сихъ поръ ты думалъ, что ты это знаешь, и хотѣлъ уже выступить предъ аѳинянами со своими совѣтами относительно того, чего не знаешь самъ. Оказывается, что ты предпринимаешь безумное дѣло—учить тому, чего самъ не знаешь, потому что ты пренебрегъ изученіемъ этого предмета.

Алкивіадъ. Я думаю, что аѳиняне, какъ и прочіе греки, рѣдко занимаются въ своихъ народныхъ собраніяхъ вопросомъ о томъ, перевѣшиваетъ ли въ данномъ случаѣ правда, или же неправда, такъ какъ они думаютъ, что это не подлежитъ со-

мнѣнію; обыкновенно они совѣщаются о томъ, чтò полезно имъ дѣлать; правда же и польза не одно и тоже: вѣдь много пользы приносило и совершеніе неправдъ, и напротивъ, тѣмъ, кто поступалъ праведно, правда не принесла никакой пользы.

Сократъ. Если я опять спрошу тебя, откуда ты узналъ, чтò приноситъ человѣку пользу и почему, то ты опять придешь въ прежнее замѣшательство, не будучи въ состояніи доказать, что ты дѣйствительно знаешь, чтò полезно, потому что ты укажешь, отъ кого ты этому научился, и не покажешь, что ты дошелъ до этого собственнымъ размышленіемъ. Но, чтобы не повторяться, я оставлю безъ разсмотрѣнія вопросъ о томъ, знаешь ли ты, или не знаешь, чтò полезно аѳинянамъ; я прошу тебя доказать мнѣ, что праведное и полезное различны, какъ ты только-что сказалъ.

Алкивіадъ. Не знаю, буду ли я въ состояніи доказать это тебѣ.

Сократъ. Представь себѣ, что я, это—цѣлое народное собраніе; вѣдь и тамъ ты долженъ будешь убѣдить каждаго гражданина. Не одна ли и та же задача—убѣдить въ томъ, чтò знаешь, каждаго въ отдѣльности, или же въ одно и то же время многихъ вмѣстѣ? Итакъ, поупражняйся на мнѣ и попробуй доказать, что праведное иногда неполезно. Ты отказываешься, такъ я хочу доказать тебѣ противное тому.

Ты согласишься съ тѣмъ, что есть праведное полезное и есть праведное неполезное (вредное). Но вѣдь чтò праведно, тò и прекрасно; а чтò прекрасно, тò и хорошо, похвально; противное же тому постыдно. Затѣмъ, кто поступаетъ хорошо, тотъ дѣлаетъ хорошее, благое дѣло. А кто дѣлаетъ благое дѣло, тотъ обладаетъ благами, т.-е. тотъ счастливъ. Слѣдовательно поступать прекрасно, похвально, хорошо значитъ дѣлать благое дѣло. Благое же полезно. Но мы согласились, что праведное есть прекрасное, похвальное; слѣдовательно праведное полезно. Итакъ, если кто, думая, будто онъ знаетъ, чтò праведно, станетъ утверждать предъ аѳинянами, что правда есть иногда нѣчто вредное, то можешь ли ты удержаться, чтобы не осмѣять его, такъ какъ теперь ты, вмѣстѣ со мною, пришелъ къ тому убѣжденію, что праведное и полезное одно— и то же?

Алкивіадъ. Но я самъ не знаю, что̀ я говорю; я нахожусь въ какомъ-то странномъ состояніи: то мнѣ кажется, что вѣрно одно, то мнѣ кажется, что вѣрно другое (противное).

Сократъ. Самъ ты не можешь объяснить себѣ такого своего состоянія?

Алкивіадъ. Конечно, нѣтъ.

Сократъ. Такъ я тебѣ объясню. Если ты дѣйствительно знаешь, что у тебя, напримѣръ, два глаза, то ты не будешь говорить объ этомъ разъ такъ, а разъ иначе, но будешь давать все одинъ и тотъ же отвѣтъ, именно потому, что ты это знаешь. Слѣдовательно ты не знаешь того, о чемъ былъ вынужденъ давать противорѣчащіе отвѣты; слѣдовательно ты не знаешь ничего опредѣленнаго о правдѣ и неправдѣ, о хорошемъ и дурномъ, о полезномъ и вредномъ, потому что ты колеблешься въ своихъ отвѣтахъ. Но всегда ли это такъ съ тобою бываетъ? Нѣтъ, этого съ тобою не бываетъ, если ты чего не знаешь и въ то же время сознаешь, что не знаешь этого; тогда ты не будешь колебаться въ своихъ отвѣтахъ, и слѣдовательно не впадешь въ самопротиворѣчіе. Если, напримѣръ, тебя спросятъ, какъ приготовить такое-то кушанье, ты, не зная этого, не дашь противорѣчащаго отвѣта, а просто скажешь: „я не знаю“—и предоставишь отвѣчать на это людямъ знающимъ. Итакъ твое состояніе происходитъ оттого, что ты воображалъ, будто бы знаешь то̀, чего на самомъ дѣлѣ не знаешь. Вотъ такое-то несознаваніе собственнаго незнанія и есть самое бо̀льшее, самое постыдное незнаніе и вмѣстѣ самое вредное и пагубное, если оно относится къ такимъ важнымъ предметамъ, каковы вопросы: что̀ праведно, прекрасно, хорошо, полезно? и т. п. Такимъ-то самымъ постыднымъ незнаніемъ зараженъ и ты; поэтому ты и кидаешься на государственныя дѣла безъ предварительнаго приготовленія къ нимъ, безъ надлежащаго изученія. Но это случается не съ тобою однимъ, а съ большинствомъ людей, занимавшихся государственными дѣлами. Теперь спрашиваю тебя: что̀ же думаешь ты предпринять? Хочешь ли ты остаться въ томъ состояніи, въ какомъ ты теперь находишься, или же думаешь постараться выйти изъ него?

Алкивіадъ. Такъ какъ, за исключеніемъ немногихъ, управ-

ляющіе государственными дѣлами невѣжды, то изъ этого слѣдуетъ, что для соперничества съ ними незачѣмъ мнѣ много трудиться и учиться, такъ какъ я увѣренъ, что съ моими дарованіями я и безъ того далеко превзойду ихъ.

Сократъ. Ай, ай! Чтò ты это сказалъ! Какъ это недостойно тебя, одареннаго столькими преимуществами! Неужели ты считаешь для себя почетнымъ соперничать съ такими людьми? Достойно ли тебя удовольствоваться такимъ соперничествомъ? Это все равно, какъ если бы ты въ войнѣ удовольствовался соперничествомъ съ простыми воинами—чтò, конечно, было бы тебѣ нетрудно—вмѣсто того, чтобы помѣряться съ непріятельскими полководцами и превзойти ихъ. Ты знаешь, что наше государство обыкновенно ведетъ войну съ лакедемонянами, или съ ихъ царями и полководцами, и съ великимъ персидскимъ царемъ. Если ты думаешь стать во главѣ нашего государства, то *съ ними* долженъ будешь ты соперничать.

Алкивіадъ. Это такъ; но и лакедемонскіе цари, и персидскій царь ничѣмъ, кажется мнѣ, не отличаются отъ прочихъ людей.

Сократъ. Но, во-первыхъ, ты больше позаботишься о себѣ, если будешь считать ихъ опасными для себя; а такая забота принесетъ тебѣ, конечно, не вредъ, а пользу. Слѣдовательно обратное твое мнѣніе о нихъ очень вредно для тебя. Во-вторыхъ, такое мнѣніе о нихъ, вдобавокъ, и ошибочно.

Затѣмъ Сократъ подробно доказываетъ фактами, что лакедемонскіе и персидскіе цари далеко превосходятъ всѣхъ знатностью своего происхожденія и воспитаніемъ; что смѣшно было бы и стараться соперничать въ роскоши съ персидскими царями, а въ умѣренности, строгости нравовъ, мужествѣ и тому подобныхъ добродѣтеляхъ—съ лакедемонскими царями. Наконецъ, смѣшнѣе всего было бы соперничать въ богатствѣ съ лакедемонскими и въ особенности съ персидскими царями.

„Нѣтъ, Алкивіадъ (заключаетъ Сократъ), слѣдуй мнѣ и надписи на Дельфійскомъ храмѣ, гласящей: познай самого себя“. (Въ данномъ случаѣ, познай, что лакедемонскіе и персидскіе цари далеко выше тебя, а они-то и суть достойные твои соперники. Но ничѣмъ инымъ ты не можешь превзойти ихъ, какъ только тщательнымъ самообразованіемъ и искусствомъ.

Если ты *этого* не достигнешь, то не достигнешь и того, чтобы прославиться между греками и варварами, чего ты желаешь живѣе, сильнѣе, нежели кто-либо желаетъ чего-либо.)

Этимъ оканчивается первая часть излагаемаго разговора.

Часть вторая. Алкивіадъ, доведенный Сократомъ до самопознанія, какъ до сознанія своего незнанія политики, государственнаго искусства, и до признанія необходимости тщательнаго самообразованія для достиженія своихъ цѣлей, смиренно проситъ Сократа, не можетъ ли онъ научить его, что̀ ему дѣлать.

Сократъ. Да; но лучше разсудимъ *вмѣстѣ*, что̀ намъ обоимъ дѣлать именно съ тою цѣлью, чтобы стать по возможности лучшими, потому что я вовсе не утверждаю, чтобы только ты нуждался въ тщательномъ самообразованіи, и что я въ немъ вовсе не нуждаюсь. Въ немъ нуждаются всѣ люди, въ особенности же мы съ тобою; не полѣнимся же разсудить вмѣстѣ, что̀ намъ дѣлать. Мы хотимъ, конечно, быть сколь возможно лучшими. Въ какомъ же смыслѣ? Въ смыслѣ людей добродѣтельныхъ, т.-е. дѣльныхъ, годныхъ, способныхъ. Но способныхъ къ чему? къ веденію какихъ дѣлъ? Къ веденію дѣлъ государственныхъ, состоящихъ въ управленіи въ немъ гражданами и относящихся къ особенному искусству, къ политикѣ, предметъ которой есть благо государства. Для этого же необходимо, чтобы между гражданами была дружба, любовь, основанная на согласіи ихъ, вообще на гармоніи. Но въ чемъ именно должно быть это согласіе, гармонія? Мы знаемъ, что занятія мужчинъ и женщинъ не одни и тѣ же, и что вообще граждане не занимаются однимъ и тѣмъ же дѣломъ, а всякій дѣлаетъ свое дѣло. Выходитъ, что при такомъ раздѣленіи гражданъ по полу и занятіямъ согласіе, гармонія, а слѣдовательно и дружба, любовь между ними, не можетъ проявляться въ томъ, что каждый будетъ заниматься своимъ дѣломъ. Но уже было сказано прежде, что для лучшаго устроенія и сохраненія государства необходима любовь, дружба между его гражданами. Слѣдовательно выходитъ, что государство еще не процвѣтаетъ вслѣдствіе того, что каждый гражданинъ въ немъ занимается своимъ дѣломъ. Итакъ, не въ томъ, что̀ есть особеннаго для каждаго гражданина, а лишь въ общемъ всѣмъ гражданамъ

можетъ состоять согласіе, гармонія между ними. Однакоже кто занимается своимъ дѣломъ, тотъ поступаетъ, конечно, праведно, т.-е. существенное требованіе правды состоитъ въ томъ, чтобы каждый занимался своимъ дѣломъ, оставаясь такимъ образомъ въ томъ кругѣ, который назначенъ для него самою природою или государствомъ; слѣдовательно выходитъ наоборотъ, что лучшее устроеніе и процвѣтаніе государства состоитъ именно въ томъ, чтобы каждый дѣлалъ свое дѣло. Но тогда между гражданами не будетъ ничего общаго, слѣдовательно между ними не будетъ согласія, гармоніи, дружбы, любви. Такимъ образомъ получается противорѣчіе: хорошее устроеніе и сохраненіе государства требуютъ согласія, гармоніи между гражданами, а правда и справедливость требуетъ, чтобы каждый гражданинъ въ государствѣ дѣлалъ только свое дѣло; между тѣмъ правда и справедливость находится въ единствѣ съ гармоніею, ибо она есть правовой порядокъ.

Замѣчу, что здѣсь Платонъ, устами Сократа, постановляетъ одинъ изъ важнѣйшихъ вопросовъ политики, вопросъ нерѣшенный еще и до сихъ поръ: единство или разнообразіе, общеніе или обособленіе должно быть руководящимъ принципомъ государственнаго устройства и управленія? Вопросъ этотъ Платонъ рѣшаетъ окончательно въ разговорѣ „Государство“, съ одной стороны, рѣзкимъ отдѣленіемъ классовъ гражданъ, сословій, а съ другой стороны—доведеннымъ до крайности братствомъ гражданъ, вслѣдствіе безусловнаго общенія женъ и всего имущества, по крайней мѣрѣ, для двухъ господствующихъ классовъ гражданъ.

Отъ поставленнаго Сократомъ вопроса Алкивіадъ приходитъ уже въ совершенное замѣшательство и выражаетъ это свое состояніе слѣдующими словами: „Я и самъ не знаю, чтò говорю. Уже давно, самъ того не зная, нахожусь я въ жалкомъ положеніи“.

Сократъ. Но ты не долженъ падать духомъ. Еслибы ты пришелъ къ такому сознанію, будучи уже лѣтъ пятидесяти, то тебѣ трудно было бы позаботиться надлежащимъ образомъ о себѣ самомъ; теперь же ты въ такомъ именно возрастѣ, когда должно позаботиться о себѣ.

Алкивіадъ. Чтò же долженъ дѣлать тотъ, кто это созналъ?

Сократъ. Отвѣчать на вопросы, которые будутъ ему предложены.

И вотъ Сократъ спрашиваетъ, а Алкивіадъ отвѣчаетъ ему. Мы и здѣсь для сокращенія устранимъ по возможности эту форму вопросовъ и отвѣтовъ.

Сократъ. Чтȍ значитъ: „человѣкъ долженъ имѣть попеченіе о себѣ самомъ“? Это значитъ, что онъ долженъ имѣть попеченіе о своей душѣ, потому что душа и есть сущность человѣка, есть господствующее въ немъ, есть истинное *Я* человѣка; тѣло же есть только подчиненное душѣ орудіе; да и не въ соединеніи души и тѣла состоитъ сущность человѣка. Слѣдовательно попеченію о душѣ должно подчиняться попеченіе о тѣлѣ, равно какъ и попеченіе обо всемъ, чтȍ находится въ связи съ нимъ (о внѣшнихъ благахъ, каковы: здоровье, красота, богатство и проч.). Поэтому самопознаніе состоитъ существенно въ познаніи души своей и въ ея господствѣ надъ тѣломъ, надъ всѣмъ, чтȍ находится въ связи съ нимъ; самопознаніе же есть мудрость; слѣдовательно мудрость состоитъ въ познаніи души своей. Далѣе, попеченіе о душѣ, какъ сущности человѣка, есть попеченіе о томъ, чтобы душа стала лучшею. Поэтому, кто истинно любитъ тебя, Алкивіадъ, тотъ любитъ душу твою, а не что-либо другое въ тебѣ, и любитъ до тѣхъ поръ, пока душа твоя стремится къ лучшему. Я и есть такой, истинно-любящій тебя, другъ твой; вотъ почему я не отстану отъ тебя, пока ты, т.-е. душа твоя будетъ стремиться къ лучшему.

Алкивіадъ. И ты хорошо дѣлаешь. Я просилъ бы тебя, чтобы ты никогда не отставалъ отъ меня.

Сократъ. Такъ стремись же къ тому, чтȍ составляетъ величайшую прелесть человѣка. Я не отстану отъ тебя, пока тебя не испортитъ аѳинскій народъ, такъ какъ я опасаюсь, что когда ты станешь добиваться его благорасположенія къ себѣ, то онъ испортитъ тебя, какъ испортилъ уже многихъ хорошихъ людей. Будь же остороженъ! Прежде всего изучай тȍ, чтȍ слѣдуетъ изучить, дабы можно было заняться государственными дѣлами и защитить себя отъ всего дурного. Имѣй попеченіе о твоей душѣ, предоставивъ другимъ попеченіе о твоемъ тѣлѣ и о твоемъ имуществѣ; а для этого познай себя,

т.-е. свою душу, какъ велитъ дельфійская надпись. Но мы еще не совсѣмъ поняли глубокій смыслъ этой надписи. Объясню его наглядно. Познай самого себя—значитъ познай свою душу, именно ту часть ея, въ которой лежитъ собственно ея сила, т. е. ея мудрость, подобно тому какъ еслибы сказано было: „смотри на самого себя“, то это значило бы—смотри на тѐ, чтѐ смотритъ въ тебѣ, т.-е. на глазъ твой, именно на ту часть въ немъ, въ которой и лежитъ собственно ея сила, т.-е. на зрачокъ, гдѣ, какъ въ зеркалѣ, отражается образъ смотрящаго. Эта сила души и составляетъ тѐ, чтѐ въ ней есть самаго превосходнаго, божественнаго, а именно, способность души, стремленіе къ мудрости, къ знанію (т.-е. любомудріе). Кто обратитъ свое вниманіе на *эту* силу души и такимъ образомъ познàетъ тѐ, чтѐ въ душѣ есть божественнаго, тотъ всего лучше познàетъ самъ себя. Въ самопознаніи же состоитъ мудрость; слѣдовательно безъ такого самопознанія мы не можемъ быть мудрыми, не можемъ знать, чтѐ въ насъ хорошо, и чтѐ дурно. Но кто не знаетъ относящагося до него самого, тотъ не можетъ знать и относящагося до другихъ людей, а слѣдовательно и относящагося до государства; такой человѣкъ не можетъ быть политикомъ, стоящимъ во главѣ государства; такой человѣкъ не можетъ состоять даже и во главѣ дома, семейства; наконецъ, такой человѣкъ даже не знаетъ, чтѐ онъ дѣлаетъ (не можетъ дать себѣ въ этомъ отчета). Но кто чего не знаетъ, тотъ въ этомъ отношеніи будетъ дѣлать важныя ошибки; онъ будетъ въ высшей степени несчастливъ и въ семейной, и въ государственной жизни, а вмѣстѣ съ нимъ будутъ, конечно, несчастны и тѣ, для кого онъ что-либо дѣлаетъ. Итакъ невозможно быть счастливымъ безъ знанія, безъ мудрости, а слѣдовательно и безъ добродѣтели, т.-е. безъ того, чтобы быть дѣльнымъ, годнымъ, способнымъ къ дѣламъ человѣкомъ. Поэтому дурные люди очень несчастны. Итакъ не богатый, а становящійся мудрымъ и добродѣтельнымъ избавляетъ себя отъ несчастья. Слѣдовательно не стѣны, не военныя суда и верфи приводятъ государства къ счастью, а также и не огромное народонаселеніе и не огромное пространство территоріи, а добродѣтель, дѣльность его гражданъ. Итакъ если ты хочешь хорошо и славно управлять государственными дѣлами, ты дол-

женъ сдѣлать его гражданъ добродѣтельными, дѣльными людьми. Но никто не можетъ сообщить другому то̀, чего самъ не имѣетъ; слѣдовательно прежде всего ты самъ долженъ прiобрѣсть дѣльность, годность, добродѣтель, какъ и всякiй другой, кто хочетъ распоряжаться государствомъ и его дѣлами, и имѣть о нихъ попеченiе. Итакъ не свобода и могущество дѣлать что̀ захочется должны быть цѣлью твоихъ стремленiй относительно тебя самого и государства, а мудрость и правда. Когда же ты и государство будете поступать праведно и мудро, то будете поступать и богоугодно; обративъ же на это свое вниманiе, вы позна̀ете самихъ себя и вмѣстѣ съ тѣмъ позна̀ете то̀, что̀ для васъ хорошо; слѣдовательно вы будете поступать праведно и хорошо; если же вы будете такъ поступать, то ручаюсь, что вы будете счастливы. Въ противномъ случаѣ, — если будете поступать неправедно, если будете дѣлать, что̀ вамъ вздумается по своему произволу, то вамъ будетъ худо, подобно тому, какъ корабль неминуемо долженъ былъ бы погибнуть, еслибы распоряженiе имъ было предоставлено на произволъ кормчаго, не знающаго своего дѣла. Такъ будетъ и съ государствомъ, и со всякимъ правленiемъ и господствомъ, не имѣющимъ дѣльныхъ, добродѣтельныхъ правителей. Итакъ не къ господству, не къ могуществу ты долженъ и самъ стремиться, и направлять государство, а къ дѣльности, къ добродѣтели. До тѣхъ же поръ, пока кто станетъ человѣкомъ дѣльнымъ, добродѣтельнымъ, ему полезнѣе подчиниться господству дѣльныхъ, добродѣтельныхъ людей. А полезное есть вмѣстѣ и прекрасное; прекрасное есть вмѣстѣ и должное. Слѣдовательно недѣльному, недобродѣтельному лучше подчиниться другому, какъ рабъ подчиняется господину; поэтому отсутствiе дѣльности, добродѣтели прилично рабу; напротивъ, дѣльность, добродѣтель прилична человѣку свободному. Но приличнаго рабу долженъ, конечно, избѣгать человѣкъ свободный. Въ какомъ же состоянiи ты чувствуешь себя: въ приличномъ ли свободному человѣку, или же рабу?

Алкивiадъ. Слишкомъ живо сознаю я свое состоянiе.

Сократъ. Но теперь ты знаешь, какъ избавиться отъ этого состоянiя.

Алкивiадъ. Знаю и прибавлю, что съ этого дня мы помѣ-

няемся ролями; теперь уже я буду слѣдовать за тобою, а не ты за мною, и по крайней мѣрѣ съ *этого* времени начну я заботиться о правдѣ и справедливости.

Сократъ. О, еслибы ты устоялъ на этомъ намѣреніи своемъ! Но я опасаюсь—хотя и не изъ недовѣрія къ твоему сердцу,—что государство, могущественное вліяніе котораго на гражданъ я признаю, возьметъ верхъ надъ тобой.

Такъ заканчиваетъ Платонъ этотъ разговоръ, какъ-бы предсказаніемъ Сократа, которое, какъ извѣстно, вполнѣ сбылось на Алкивіадѣ.

Въ этой второй части разговора „Алкивіадъ Первый" Платонъ, устами Сократа, высказываетъ ту главную мысль, что политика есть искусство, обусловленное самопознаніемъ и состоящее въ выраженіи въ государствѣ правды и справедливости, такъ что не господство и могущество есть конечная цѣль государственной жизни, какъ и жизни гражданина, а дѣльность, добродѣтель и сообщеніе ея своимъ согражданамъ. Служеніе этой добродѣтели и есть истинная свобода; наконецъ въ ней одной только и состоитъ истинное счастье; противное же ей служеніе своимъ эгоистическимъ цѣлямъ, честолюбію и властолюбію есть рабство и ведетъ къ несчастію.

5. Лахесъ.

Разговаривающія лица и обстановка. Главныя лица, собственно ведущія разговоръ—это Сократъ, Лахесъ, Никій и Лизимахъ, говорящій только въ началѣ и въ самомъ концѣ разговора; Мелезій только слушаетъ; Аристидъ отвѣчаетъ всего разъ нѣсколько словъ; Ѳукидидъ вовсе ничего не говоритъ. Сперва здѣсь разговариваетъ Сократъ съ Лахесомъ, а потомъ съ Никіемъ; но въ разговоръ Сократа съ Никіемъ вмѣшивается снова Лахесъ, что̀ придаетъ разговору бо̀льшую драматическую живость. Сократъ, Лахесъ и Никій своими характерами представляютъ олицетвореніе мужества, но Лахесъ и Никій—мужества односторонняго, а Сократъ—мужества всесторонняго.

Лахесъ и Никій (вмѣстѣ съ Демосѳеномъ и Ламихомъ) были значительнѣйшими аѳинскими полководцами въ продолже-

ніе первой половины Пелопонезской войны; но мужество и вообще воинскія доблести ихъ представляли рѣзкую между собою противоположность. Лахесъ былъ лично мужественный, смѣлый, отважный, стойкій воинъ, и потому онъ является здѣсь представителемъ того рода мужества, которое безъ обдуманнаго плана поражаетъ врага быстротою нападенія и стойкою выдержанностью въ битвѣ, мужества природнаго, безсознательнаго, инстинктивнаго; безстрашія, въ которомъ нельзя отказать и необразованнымъ людямъ, и варварамъ, и даже многимъ животнымъ. Поэтому онъ не можетъ и представить себѣ, чтобы можно было быть мужественнымъ во всякихъ обстоятельствахъ жизни, не будучи воиномъ; не можетъ представить себѣ, чтобы мужество основывалось на знаніи, и чтобы мужеству можно и должно было учиться, какъ и всякой другой добродѣтели. Напротивъ, Никій былъ тонкій тактикъ, разсчетливый, принимающій въ соображеніе всѣ могущія встрѣтиться обстоятельства, не любящій рисковать, не имѣющій довольно отваги, чтобы смѣло воспользоваться представляющимися, благопріятными для побѣды случаями, и потому слишкомъ медлительный, предпочитавшій одерживать верхъ надъ непріятелемъ, хотя въ немногихъ случаяхъ, но навѣрняка, нежели опрометчиво подвергаться опасности. Поэтому онъ легко усвоиваетъ себѣ ту мысль Сократа, что мужество основывается на знаніи, и что оно изучимо,—это соотвѣтствуетъ его собственной натурѣ. Но его мужество, какъ и мужество Лахеса, не вполнѣ таково, какимъ оно должно быть, чтобы имѣть право называться добродѣтелью. Знаніе, изъ котораго исходитъ его мужество, не есть еще знаніе въ Сократовомъ смыслѣ, а тѣмъ менѣе въ смыслѣ Платоновомъ, какъ познаніе истинныхъ благъ и вѣчнаго нравственнаго міроваго порядка; даже его благоразуміе, какъ благоразуміе полководца, слишкомъ ограниченно: онъ обдумываетъ только ближайшія послѣдствія своихъ предпріятій, но никогда не возвышается до дальновидныхъ, широкихъ, геніальныхъ плановъ. Обѣ натуры—Лахеса и Никія—взаимно дополняютъ себя, такъ что еслибы соединить смѣлость Лахеса съ благоразуміемъ Никія, то въ результатѣ мы получили бы если не великаго полководца, то по крайней мѣрѣ истинно-мужественнаго воина. Представителемъ этого истиннаго мужества воина

и является Сократъ, не говоря уже о томъ, что онъ и вообще является здѣсь представителемъ самосознательнаго и потому дѣйствительно-нравственнаго мужества не только въ воинскомъ дѣлѣ, но и во всѣхъ отношеніяхъ. Истинно-воинское искусство, какъ соединеніе смѣлости съ благоразуміемъ, Сократъ обнаружилъ въ сраженіи аѳинянъ противъ беотійцевъ при Деліонѣ, въ 424 г. до Р. Х. Когда всѣ почти товарищи Сократа обратились въ постыдное бѣгство, онъ продолжалъ храбро сражаться, отступая шагъ за шагомъ, пока не выбрался съ поля битвы. Но его мужество не ограничивалось только воинскою доблестью; напротивъ, оно въ высочайшей степени проявлялось во всѣхъ обстоятельствахъ жизни, какъ тѣлесной, такъ и духовной, и состояло въ сознательной и твердой стойкости во всякой опасности, въ постоянномъ господствѣ яснаго знанія надъ темными чувствованіями, пожеланіями и страстями, надъ страхомъ и огорченіями; словомъ, его мужество было въ самомъ дѣлѣ нераздѣльно съ его разумностью.

Въ разговорѣ „Лахесъ“ выведены еще старцы Лизимахъ и Мелезій. Это были простые, честные аѳинскіе граждане. Они чувствовали, что имъ недостаетъ надлежащей образованности, такъ какъ объ ихъ воспитаніи не позаботились ихъ отцы, посвящавшіе все свое время государственнымъ дѣламъ. (Лизимахъ былъ сыномъ знаменитаго полководца и государственнаго человѣка Аристида Справедливаго; а Мелезій былъ сыномъ также знаменитаго аѳинскаго полководца и государственнаго человѣка, Ѳукидида Старшаго, аристократическаго противника демократическаго Перикла). У Лизимаха былъ сынъ, котораго онъ назвалъ Аристидомъ, по имени его дѣда; у Мелезія былъ также сынъ, Ѳукидидъ, также названный такъ по имени дѣда. Здѣсь они выведены юношами, еще не окончившими своего образованія.

Обстановка и начало разговора состоятъ въ слѣдующемъ: послѣ упомянутаго уже несчастнаго для аѳинянъ сраженія при Деліонѣ, гдѣ такъ важно было искусство защищаться разомъ, отъ многихъ непріятелей,—въ Аѳинахъ стали появляться учители такъ-называемой *гопломахіи*, т.-е. именно искусства сражаться разомъ со многими, въ полномъ вооруженіи, вѣсившемъ около двухъ пудовъ. Когда однажды такой учитель пуб-

лично показывалъ свое искусство, чтобы привлечь къ себѣ учениковъ, Лизимахъ и Мелезій пригласили извѣстныхъ своимъ мужествомъ Лахеса и Никія присутствовать вмѣстѣ съ ними при этомъ зрѣлищѣ. Лахесъ и Никій согласились на это. Когда зрѣлище окончилось, то Лизимахъ признался Лахесу и Никію, что онъ и Ѳразимахъ пригласили ихъ съ тѣмъ, чтобы спросить ихъ совѣта,—полезно ли будетъ между прочимъ сыновьямъ Лизимаха и Мелезія выучиться гопломахіи; да и вообще имъ хотѣлось бы знать, чему слѣдуетъ научить сыновей ихъ. Лахесъ и Никій совѣтуютъ обратиться съ этимъ вопросомъ къ Сократу. Лизимахъ наивно сознается, что онъ былъ нѣкогда друженъ съ отцомъ одного Сократа, но что онъ не знаетъ, тотъ ли это, о которомъ они говорятъ, такъ какъ ему не приходилось слышать, чтобы Сократъ занимался образованіемъ юношества. „Правда",—прибавилъ онъ,—„вотъ эти юноши часто упоминаютъ о Сократѣ съ необыкновенною похвалою, но я никогда не спрашивалъ ихъ, о какомъ Сократѣ говорятъ они". Затѣмъ, указывая на Сократа, Лизимахъ спрашиваетъ своего сына, тотъ ли это Сократъ, о которомъ они часто говорятъ между собою; получивъ утвердительный отвѣтъ, онъ обращается къ самому Сократу, возобновляетъ съ нимъ знакомство и проситъ его совѣта относительно гопломахіи и воспитанія вообще.

Сократъ. Я постараюсь дать вамъ въ этомъ совѣтъ; но такъ какъ я моложе и неопытнѣе Никія и Лахеса, то сперва имъ слѣдуетъ сказать свое мнѣніе о гопломахіи, а потомъ, если мое мнѣніе окажется отличнымъ отъ ихъ мнѣнія, то и я выскажу свое.

Никій объявилъ, что онъ считаетъ весьма полезнымъ учить юношей гопломахіи, на что привелъ свои доводы, согласные съ его понятіемъ о мужествѣ, какъ требующемъ преимущественно осторожности; Лахесъ же объявилъ, что онъ считаетъ это искусство почти безполезнымъ, на что также привелъ свои доводы и притомъ также согласно съ характеромъ своего мужества, состоящимъ въ личной смѣлости; отвагѣ. Тогда Лизимахъ, обратясь къ Сократу, проситъ его высказать свое мнѣніе, чтобы потомъ, по большинству голосовъ, можно было рѣшить, какого мнѣнія слѣдуетъ держаться.

На это Сократъ возразилъ слѣдующими замѣчательными

словами: „Дабы рѣшеніе было вѣрное, надобно рѣшать не числомъ голосовъ, а познаніемъ дѣла. Слѣдовательно прежде всего надобно знать, кто изъ насъ вообще знаетъ то, о чемъ насъ просятъ дать совѣтъ“.

Послѣ такой постановки вопроса Никій и Лахесъ прямо заявляютъ, что въ дѣлѣ образованія юношей знающій есть безспорно Сократъ, а не они.

На это Сократъ замѣтилъ: „Лизимахъ и Мелезій просятъ насъ посовѣтовать имъ, какимъ образомъ наилучше можетъ соединиться добродѣтель съ душами ихъ сыновей, чтобы они сдѣлались лучшими (указаніе на сущность воспитанія). Слѣдовательно прежде всего необходимо знать, чтò такое добродѣтель? Мы думаемъ, конечно, что знаемъ это; но если мы дѣйствительно знаемъ сущность какой-либо вещи, то можемъ и выразить эту сущность словами. Однакоже, чтобы облегчить себѣ изслѣдованіе (о сущности добродѣтели), не будемъ тотчасъ же разсматривать *всю* добродѣтель, а разсмотримъ только-одну ея часть, именно ту, которая находится въ связи съ гопломахіею. Это мужество. Итакъ попробуемъ сперва опредѣлить, чтò такое мужество. Попробуй ты, Лахесъ“.

Такимъ образомъ завязывается разговоръ о мужествѣ.

Отправная точка. Разговоръ о мужествѣ приводится въ связь съ совершенно спеціальнымъ вопросомъ, находящимся въ свою очередь въ связи съ воспитаніемъ юношей для военныхъ цѣлей, ибо воинская доблесть признавалась греками за высочайшую добродѣтель мужчины—а именно, съ вопросомъ: есть ли гопломахія полезное, общеобразовательное для юношей средство?

Платонъ отправляется именно отъ этого спеціальнаго вопроса для того, чтобы на такомъ наглядномъ примѣрѣ тотчасъ же противопоставить одностороннее мужество мужеству всестороннему и потому истинному. Но, какъ мы видѣли, уже съ самаго начала этотъ спеціальный вопросъ о педагогическомъ значеніи гопломахіи Сократъ возводитъ къ общему вопросу объ образованіи души, находя въ этомъ образованіи единственную истинную цѣль воспитанія юношества. А такъ какъ верховная цѣль образованія души состоитъ въ пріобрѣтеніи добродѣтелей, то для рѣшенія какъ вышесказаннаго вопроса, такъ и прочихъ

педагогическихъ вопросовъ, требуется знаніе сущности добродѣтели. Но здѣсь Сократъ обращаетъ вниманіе только на одну изъ частей, сторонъ общаго понятія о добродѣтели, на мужество, потому что цѣльное понятіе о добродѣтели можетъ быть добыто только изъ познанія всѣхъ его частей, сторонъ, посредствомъ обобщенія. Итакъ главное содержаніе этого разговора состоитъ въ развитіи понятія мужества, какъ одной изъ сторонъ добродѣтели вообще. Здѣсь Платонъ, устами Сократа, обличаетъ своихъ современниковъ, называющихъ себя мужественными, а между тѣмъ не имѣющихъ истиннаго понятія о мужествѣ. Въ этомъ смыслѣ „Лахесъ" есть разговоръ сократико-діалектическій и косвенно-обличительный.

Развитіе содержанія. Первое опредѣленіе мужества, сдѣланное Лахесомъ, слишкомъ узко даже въ смыслѣ воинскаго мужества. Лахесъ говоритъ: „если кто рѣшится сражаться съ непріятелемъ, не покидая своего поста и не обращаясь въ бѣгство, то его, конечно, мы можемъ назвать мужественнымъ". Такимъ образомъ Лахесъ поставляетъ мужество въ безстрашной стойкости воина на полѣ правильнаго сраженія. Но Сократъ доказываетъ ему, что и при отступленіи можно показать свое мужество, какъ онъ самъ и показалъ это въ сраженіи при Деліонѣ. Притомъ Сократъ не ограничиваетъ мужества одною лишь воинскою доблестью, ни даже тѣмъ, чтобы смѣло идти на встрѣчу опасностямъ; онъ требуетъ, чтобы мужественный человѣкъ стойко избѣгалъ опасностей, слѣдовательно соединялъ личное мужество съ благоразуміемъ. Поэтому Сократъ восходитъ къ той важной мысли, что стойкое перенесеніе страданій, болѣзни, бѣдности, печали, самообладаніе въ виду опасностей и одолѣніе пожеланій и похотей есть также мужество. Но что̀ же—спрашивается—общаго между мужествомъ относительно вожделѣній, мужествомъ относительно страданій, мужествомъ относительно страха и тому подобное? что есть мужество вообще, во всѣхъ отношеніяхъ?

На это Лахесъ отвѣчаетъ: мужество вообще есть стойкость души. Но и это опредѣленіе еще слишкомъ шатко: стойкость сама по себѣ безразлична въ нравственномъ отношеніи и можетъ быть и вредна, и полезна, и похвальна, и достойна порицанія; нравственною, полезною и похвальною она становится только

тогда, когда соединяется съ разсудительностью, съ благоразуміемъ, когда опирается на разумныя основы и когда имѣетъ въ виду нравственную цѣль; въ противномъ же случаѣ она не есть мужество, не есть вообще добродѣтель, а вредное и достойное порицанія упрямство.

Вслѣдствіе этого Лахесъ исправляетъ свое прежнее опредѣленіе, говоря, что мужество есть *благоразумная* стойкость души. Но если и прибавить слово „благоразумный" къ слову „стойкость", то все же это мало поможетъ объясненію понятія мужества: 1) потому что не всякая благоразумная стойкость есть мужество, ибо никто не назоветъ мужественнымъ отца, благоразумно и настойчиво отказывающаго сыну въ томъ, что̀ ему вредно, и 2) потому что не велико мужество того полководца, который, благоразумно обсудивъ всѣ обстоятельства и сознавая свое болѣе выгодное, въ сравненіи съ непріятельскимъ, положеніе, нападетъ на него и выдержитъ битву; напротивъ, въ самомъ дѣлѣ, мужественнымъ мы назовемъ того полководца, который, будучи въ менѣе выгодномъ, въ сравненіи съ непріятелемъ, положеніи, все-таки не отступитъ, будетъ стойкимъ, а между тѣмъ первый полководецъ благоразумнѣе, разсудительнѣе этого. Вообще и благоразумная стойкость не нравственна сама по себѣ, ибо, смотря по обстоятельствамъ, она можетъ оказаться и безнравственной, и вредной.

Тогда Лахесъ сознается, что хотя онъ и понимаетъ—какъ ему кажется—что̀ такое мужество, но никакъ не можетъ выразить свое понятіе словами. Поэтому Сократъ обращается къ Никію.

Никій даетъ новый оборотъ изслѣдованію сущности мужества, указывая на часто повторяемую Сократомъ мысль, что всякій изъ насъ дѣленъ, добродѣтеленъ въ томъ, что̀ онъ знаетъ; что, слѣдовательно, дѣльность, годность, возможность, умѣнье сдѣлать что-нибудь, добродѣтель—не отличны отъ знанія; или разумность, мудрость—не отлична отъ добродѣтели. Никій прямо говоритъ, что мужество есть знаніе того, чего мы должны и чего не должны страшиться и на войнѣ, и во всѣхъ обстоятельствахъ вообще. Противъ этого опредѣленія замѣчаетъ Лахесъ, что оно слишкомъ широко, потому что и врачъ долженъ знать, чего слѣдуетъ бояться относительно здоровья, и чего нѣтъ, а

между тѣмъ за это еще не называютъ врача мужественнымъ. Слѣдовательно знаніе не есть признакъ мужества, а есть только условіе всякаго практическаго искусства, имѣющаго въ виду отклоненіе зла и усвоеніе себѣ добра, блага. На это возраженіе Никій замѣчаетъ, что выше всего должно быть знаніе, *есть ли* тò, чтò мы считаемъ добромъ, благомъ, дѣйствительное, истинное благо, и *когда* оно есть дѣйствительное, истинное добро, благо. Но искусство, имѣющее въ виду прямо только практическую цѣль, не можетъ дать намъ этого знанія: такъ, напримѣръ, и врачъ не знаетъ, есть ли здоровье и сохраненіе жизни дѣйствительно и при всякихъ обстоятельствахъ истинное добро, благо; слѣдовательно безъ познанія истиннаго добра, блага невозможна никакая нравственная дѣятельность, никакая добродѣтель, а слѣдовательно невозможно и мужество. Это-то высшее знаніе истиннаго добра, блага есть такой существенный признакъ мужества, такая его сущность, что нельзя допустить, чтобы животныя или варвары могли быть мужественными, ибо они не обладаютъ этимъ знаніемъ; они могутъ быть смѣлыми, безстрашными, но не мужественными, потому что животныя и варвары лишь вслѣдствіе своего незнанія не боятся того, чтò опасно.

Уже это Платоново опредѣленіе мужества, какъ знанія истиннаго блага, добра, вложенное имъ въ уста Никія, выше Сократова опредѣленія, по которому мужество есть знаніе того, чего должно и чего не должно бояться; Платонъ какъ бы восполняетъ опредѣленіе Сократа, говоря, что должно бояться зла и искать истиннаго добра, блага.

Но Платонъ, устами Сократа, находитъ и въ этомъ Никіевомъ опредѣленіи мужества еще одинъ существенный недостатокъ. Это опредѣленіе какъ будто еще ограничиваетъ мужество тѣмъ, что относитъ его только къ *будущимъ* благамъ и заамъ, ограничивая лежащее въ основѣ мужества знаніе только знаніемъ будущихъ, т.-е. временныхъ благъ и золъ; слѣдовательно, Платонъ отождествляетъ знаніе только съ благоразуміемъ, а не съ мудростью, такъ какъ бояться должно того, чтò возбуждаетъ страхъ; но страхъ возбуждаютъ не прошедшія и не настоящія бѣдствія, а ожидаемыя будущія; слѣдовательно, и наоборотъ, — должно искать будущихъ благъ. Между тѣмъ всякое

истинное знаніе (мудрость) должно обнять и настоящее, и прошедшее, и будущее; а потому вообще знаніе должно относиться не только къ ожидаемымъ, будущимъ, но и къ настоящимъ, и къ прошедшимъ благамъ, вообще къ верховному благу. Тутъ Платонъ рѣшительно возвышается надъ Сократомъ, полагая, что всякое истинное знаніе, а слѣдовательно и наука, философія можетъ имѣть своимъ предметомъ только независимое отъ времени, вѣчное, пребывающее сущее; слѣдовательно — вѣчныя истины, которыя во всѣ времена были, есть, и пребудутъ истинами. Въ этомъ и состоитъ особенно важное значеніе разговора „Лахесъ“.

Платонъ выводитъ далѣе, что мужество, будучи знаніемъ, какъ и всякая другая добродѣтель, имѣетъ цѣлью достиженіе или сохраненіе этихъ пребывающихъ, постоянныхъ, существенныхъ, сущихъ благъ, восходя до верховнаго блага. Слѣдовательно мужество не есть знаніе только того, чего слѣдуетъ или не слѣдуетъ опасаться; не есть знаніе только *ожидаемыхъ* будущихъ благъ и золъ, а есть знаніе *всѣхъ* благъ и золъ,— знаніе добра, добродѣтель.

Но такое опредѣленіе мужества, какъ добродѣтели вообще, уже слишкомъ широко, замѣчаетъ Сократъ, ибо и прочія добродѣтели: справедливость, разумность и благочестіе также основываются на знаніи вѣчныхъ благъ и золъ, суть также знаніе вообще.

Этимъ Сократъ опять какъ бы подвергаетъ сомнѣнію все свое изслѣдованіе, и слѣдовательно какъ бы оставляетъ открытымъ вопросъ о сущности мужества. Но онъ дѣлаетъ это лишь съ цѣлью обличенія своихъ собесѣдниковъ, а въ ихъ лицѣ и всѣхъ современниковъ своихъ вообще, которые не знаютъ того, что̀ слѣдуетъ знать каждому порядочному мужу, не имѣютъ понятія о мужествѣ, а слѣдовательно и не могутъ называть мужественными ни себя, ни другихъ. Что это такъ, въ томъ косвенно сознаются и Лахесъ, и Никій, ибо изъ того, что Сократъ не опредѣлилъ вмѣстѣ съ ними понятія о мужествѣ, они не заключаютъ, будто Сократъ вовсе не можетъ опредѣлить его; они говорятъ, что если Сократъ захочетъ позаботиться объ образованіи представляемыхъ ему юношей, то Лизимаху нѣтъ надобности обращаться къ кому-либо кромѣ Сократа. Поэтому

Лизимахъ и обращается къ Сократу съ просьбою помочь молодымъ людямъ въ ихъ стремленіи сдѣлаться людьми порядочными, научить ихъ. Сократъ возражаетъ, что всѣ нуждаются въ учителѣ. „Приходи, Сократъ, ко мнѣ,—говоритъ Лизимахъ,—мы съ тобой поговоримъ“.—„Приду“,—отвѣчаетъ Сократъ, и тѣмъ оканчивается разговоръ.

Собственно понятіе мужества здѣсь уже опредѣлено, а именно: всѣ вышеозначенныя опредѣленія его сами по себѣ односторонни и слѣдовательно невѣрны; но—взятыя вмѣстѣ—они въ самомъ дѣлѣ опредѣляютъ мужество.

Непосредственное содержаніе или предметъ мужества есть будущее для насъ добро, благо, которое мы себѣ, такъ сказать, мужественно завоевываемъ, въ мужественной борьбѣ съ нашими влеченіями, вожделѣніями и страстями; или же—будущее зло, которое мы мужественно побѣждаемъ. Въ этомъ отношеніи мужество есть знаніе того, чего намъ слѣдуетъ и чего не слѣдуетъ бояться. Поэтому мужественный, зная истинное благо и зло и умѣя отличить ихъ отъ мнимыхъ, не считаетъ смерть за верховное благо: онъ не боится смерти и не думаетъ о жизни тамъ, гдѣ дѣло идетъ о высшихъ, истинныхъ, вѣчныхъ благахъ.

Въ формальномъ отношеніи мужество есть благоразумная стойкость, непоколебимая устойчивость на томъ, что̀ разумъ призналъ добрымъ, нравственнымъ. Но сѣдалище разума есть душа; слѣдовательно душа есть сѣдалище мужества, какъ и всякой добродѣтели; поэтому мужество проявляется не только на войнѣ и не только въ опасности тѣлесной вообще, но и въ опасности душевной, въ душевной борьбѣ, когда душѣ грозитъ опасность быть побѣжденною влеченіями, вожделѣніями, страстями.

Въ понятіе мужества входятъ еще, какъ инстинктивный моментъ его, личное безстрашіе, смѣлость, отвага, храбрость, безъ которыхъ, какъ безъ природныхъ, такъ сказать, основъ мужества, немыслимо истинное и полное мужество, ибо одного благоразумія еще недостаточно для мужества. Но только въ соединеніи съ истинными, постоянными, вѣчными благами, т.-е. благами душевными, нравственными, мужество становится нравственнымъ, становится добродѣтелью, отличаясь отъ дерзкой, безумной отваги, съ которою человѣкъ бросается въ опасность,

не имѣя въ виду нравственныхъ цѣлей и нравственной основы, не зная истинныхъ благъ, а только слѣдуя своему слѣпому, безсознательному влеченію, подобно неразумнымъ животнымъ и варварамъ.

Итакъ въ истинно-мужественномъ человѣкѣ соединяются въ гармонію знаніе и дѣятельность, олицетвореніе чего представляетъ, по замѣчанію Лахеса, именно Сократъ, ибо въ немъ соединяются въ гармонію слово и дѣло, ученіе и жизнь.

Такимъ образомъ, въ разговорѣ „Лахесъ" мы находимъ и отвѣтъ на несправедливый упрекъ, который во всѣ времена дѣлался философіи,—будто она отклоняетъ своихъ учениковъ отъ практической жизни, обезсиливаетъ ихъ волю, давая слишкомъ большой перевѣсъ уму, рефлексіи, словомъ, превращаетъ ихъ въ бездѣятельныхъ мечтателей. Нѣтъ, истинное знаніе есть вмѣстѣ и умѣнье; истинный философъ—философъ и въ жизни, какъ и въ наукѣ.

6. Протагоръ.

Платоновъ разговоръ „Протагоръ" есть самое зрѣлое, и въ художественномъ, и въ философскомъ отношеніяхъ, и самое богатое содержаніемъ произведеніе перваго періода Платоновой философской дѣятельности.

Замѣчательно, что въ этомъ разговорѣ два различныхъ пролога; что же касается до слѣдующаго за этими прологами самого содержанія разговора, то оно распадается на двѣ главныя части или дѣйствія.

ПЕРВЫЙ ПРОЛОГЪ.

Онъ представляетъ собою нѣчто въ родѣ обыкновенныхъ прологовъ къ трагедіямъ Эврипида, а именно, содержаніе этого пролога есть нѣчто вовсе постороннее содержанію самаго дѣйствія; состоитъ это содержаніе въ указаніи чисто случайнаго внѣшняго повода къ пересказу Сократомъ разговора, который онъ имѣлъ съ Протагоромъ, главою софистовъ.

Этотъ поводъ представлялъ Платонъ въ видѣ короткаго разговора Сократа съ его какимъ-то, непоименованнымъ здѣсь,

другомъ. Этотъ другъ Сократа, окруженный многими другими друзьями Сократа, также непоименованными, повстрѣчавшись гдѣ-то съ Сократомъ и узнавши отъ него, что онъ возвращается къ себѣ послѣ долгаго разговора, который только-что имѣлъ съ Протагоромъ, проситъ Сократа пересказать имъ этотъ разговоръ свой. Сократъ охотно соглашается, садится и начинаетъ свой разсказъ. Но начало этого разсказа составляетъ уже содержаніе второго пролога.

ВТОРОЙ ПРОЛОГЪ.

Онъ представляетъ собою уже нѣчто въ родѣ обыкновенныхъ прологовъ къ Софокловымъ трагедіямъ, а именно, это уже начало Сократова разсказа, которымъ вводится читатель прямо въ дѣйствіе, т.-е. въ разговоръ Сократа съ Протагоромъ, такъ что это дѣйствіе прямо подготовляется этимъ вторымъ прологомъ.

Въ этомъ второмъ прологѣ Сократъ разсказываетъ, что сегодня, еще до разсвѣта, пришелъ къ нему въ домъ нѣкій аѳинскій богатый юноша Гиппократъ, дабы сообщить ему о прибытіи въ Аѳины абдеритянина Протагора, и настойчиво проситъ Сократа, какъ знакомаго съ Протагоромъ, о томъ, чтобы Сократъ рекомендовалъ его, Гиппократа, Протагору, вовсе ему, Гиппократу, незнакомому, съ цѣлью поступить ему, Гиппократу, въ число учениковъ Протагора, какъ бы дорого ни стоили его уроки.

Сократъ отвѣчалъ Гиппократу, что онъ уже зналъ о прибытіи въ Аѳины Протагора еще третьяго-дня, и замѣтилъ, что еще слишкомъ рано идти къ Протагору; что надобно имъ выждать, пока настанетъ день, и что во всякомъ случаѣ спѣшить имъ незачѣмъ, потому что они навѣрное застанутъ Протагора у себя, такъ какъ онъ обыкновенно не выходитъ цѣлый день изъ дому. Между тѣмъ Сократъ предложилъ Гиппократу выйти съ нимъ изъ комнатъ на дворъ и тамъ дождаться разсвѣта. Они выходятъ и, прохаживаясь по двору, разговариваютъ между собою.

Сократъ спрашиваетъ Гиппократа: „Ты хочешь идти теперь къ Протагору съ тѣмъ, чтобы учиться у него за большую

плату. Что̀ же ты думаешь найти въ немъ и чѣмъ хочешь сдѣлаться, выучившись у него, ибо еслибъ, напр., самъ ты пошелъ учиться къ скульптору Фидію, то, конечно, съ тѣмъ, чтобы и самому сдѣлаться скульпторомъ? Что̀ такое Протагоръ?"

Гиппократъ. Его называютъ софистомъ, и я хочу учиться у него, чтобы самому сдѣлаться софистомъ.

Сократъ. Но, конечно, ты хочешь учиться у софиста Протагора не съ тѣмъ, чтобы самому выступить учителемъ, а съ тѣмъ, чтобы образовать себя. Но мнѣ кажется, что ты, намѣреваясь ввѣрить свое образованіе, т.-е. образованіе души своей, софисту Протагору, даже не знаешь ни то—кому ввѣряешь ты свою душу, ни то—ко благу ли это тебѣ послужитъ, или же ко вреду?

Гиппократъ. Мнѣ кажется, что я это знаю.

Сократъ. Такъ скажи, что̀ такое софистъ?

Гиппократъ. Софистъ—это, какъ показываетъ самое названіе, есть человѣкъ, обладающій познаніями.

Сократъ. Еслибъ насъ спросили, напр., какими познаніями обладаетъ живописецъ, то мы отвѣчали бы—познаніями, нужными для писанія картинъ. Но еслибъ кто спросилъ насъ—какими познаніями обладаетъ софистъ?—то что̀ бы мы отвѣчали ему?

Гиппократъ. Познаніями, нужными для того, чтобы образовать хорошихъ ораторовъ, умѣющихъ хорошо говорить.

Сократъ. О чемъ же говорить? О томъ, конечно, что̀ знаетъ самъ учитель: какъ напр., обучающій играть на лирѣ учитъ хорошо говорить о томъ искусствѣ, которому онъ обучаетъ. Что̀ же это такое, что́ знаетъ софистъ, и что̀ онъ можетъ сообщить другимъ?

Гиппократъ. Этого я уже не могу тебѣ сказать.

Сократъ. Но понимаешь ли теперь, какой опасности ты хочешь подвергнуть душу свою? Еслибъ ты хотѣлъ ввѣрить кому-либо свое тѣло (напримѣръ свое тѣлесное здоровье какому-либо врачу), то развѣ не посовѣтовался бы ты прежде съ своими друзьями и родными? О томъ же, что̀ гораздо важнѣе тѣла, о твоей душѣ, отъ здоровья или болѣзни которой зависитъ все твое будущее счастіе или несчастіе, ты не посовѣтовался ни съ отцомъ, ни съ друзьями твоими, можно ли ввѣ-

рить твою душу этому иностранцу-пришельцу (Протагору). Напротивъ, ты вотъ пришелъ ко мнѣ рано утромъ, и вмѣсто того, чтобы посовѣтоваться со мною, ввѣряться ли тебѣ или нѣтъ Протагору, прямо говоришь, что ты рѣшилъ идти къ нему съ тѣмъ, чтобъ онъ принялъ тебя въ число своихъ учениковъ,— къ Протагору, котораго, по словамъ твоимъ, ты вовсе не знаешь и котораго хотя и называешь софистомъ, но вовсе не зная, что̀ такое софистъ.

Гиппократъ. Кажется, все вѣрно, что̀ ты теперь сказалъ.

Сократъ. Не есть ли софистъ торговецъ такими товарами, которые питаютъ душу?

Гиппократъ. Развѣ душа чѣмъ-нибудь питается?

Сократъ. Очевидно, она питается ученіемъ. Вотъ почему и надобно остерегаться, чтобы софистъ не обманулъ насъ восхваленіемъ того товара, который онъ продаетъ. Подобно торгашамъ съѣстными припасами и напитками, которые сами не знаютъ, полезно или вредно для тѣла, для тѣлеснаго здоровья то̀, что̀ они продаютъ, какъ не знаютъ того и тѣ, кто покупаетъ ихъ товаръ, кромѣ развѣ врача и гимнаста, но тѣмъ не менѣе восхваляютъ свой товаръ: такъ восхваляютъ свое ученіе и тѣ, которые разъѣзжаютъ по городамъ, а между тѣмъ и сами они не знаютъ, и не знаютъ покупатели этого товара, полезенъ ли онъ, или вреденъ для здоровья душевнаго, кромѣ только врача душевнаго, который это знаетъ. Итакъ если ты знаешь, что̀ полезно и что̀ вредно въ ученьи софистовъ, то ты можешь безъ опасности для себя, для своей души, заплатить Протагору, какъ и всякому другому софисту, за уроки и обучаться у нихъ; если же этого не знаешь, то остерегайся подвергать опасности то̀, что̀ всего драгоцѣннѣе для человѣка, потому что опасность при покупкѣ уроковъ гораздо бо̀льшая, нежели при покупкѣ съѣстныхъ припасовъ и напитковъ; ибо кто купитъ съѣстные припасы или напитки, тотъ, прежде чѣмъ съѣстъ или выпьетъ ихъ, можетъ положить ихъ въ какой-нибудь мѣшокъ или сосудъ, и, принесши домой, спросить свѣдущихъ людей объ ихъ качествѣ. Ученіе же не можетъ быть положено въ мѣшокъ или сосудъ и принесено домой, а оно воспринимается, усвоивается прямо

душой, и слѣдовательно прямо оказываетъ на нее или полезное, или вредное дѣйствіе. Итакъ, прежде чѣмъ рѣшимся мы на то, чтобы стать учениками Протагора, посовѣтуемся съ старѣйшими насъ, потому что мы слишкомъ молоды, чтобы произнесть окончательное рѣшеніе по такому важному дѣлу.— Теперь пойдемъ, послушать Протагора, а потомъ, послушавши его, посовѣтуемся съ другими, потому что въ домѣ Каллія, гдѣ остановился Протагоръ, мы найдемъ еще Гиппія, Продика и многихъ другихъ мудрецовъ (σόφοι).

Порѣшивши такъ, Сократъ и Гиппократъ пошли въ домъ Каллія.

Уже въ этомъ прологѣ Платонъ, устами Сократа, характеризуетъ въ общихъ чертахъ софистовъ, какъ учителей, называя ихъ скитающимися торговцами, восхваляющими свой товаръ, т.-е. свое ученіе, какъ полезное для души; между тѣмъ какъ они сами не въ состояніи оцѣнить ни пользу, ни вредъ его. Такою характеристикою возбуждаетъ Платонъ живое вниманіе въ своихъ читателяхъ къ самому дѣйствію, т.-е. разговору Сократа съ Протагоромъ, и тѣмъ подготовляетъ это дѣйствіе.

Вошедши въ домъ Каллія, Сократъ и Гиппократъ находятъ тамъ, какъ зналъ уже Сократъ, трехъ главнѣйшихъ софистовъ—Протагора, Гиппія и Продика, изъ которыхъ каждый окруженъ своими приверженцами и прочими слушателями.

Домъ Каллія состоялъ изъ двора, окруженнаго галереями съ колоннадой, и изъ боковыхъ комнатокъ, выходящихъ въ галереи. На первомъ планѣ въ передней галереѣ главное дѣйствующее лицо въ этомъ разговорѣ, по имени котораго названъ весь разговоръ, престарѣлый, но еще юношески живой и подвижный Протагоръ, прохаживаясь взадъ и впередъ въ сопровожденіи многихъ благородныхъ аѳинскихъ мужей и юношей, въ числѣ которыхъ были, между прочимъ, самъ хозяинъ, Каллій, и оба сына Перикла, столь мало достойные своего великаго отца,—а также и въ сопровожденіи многихъ иностранцевъ, послѣдовавшихъ за Протагоромъ въ Аѳины. Прохаживаясь, онъ, какъ ораторъ, произноситъ какую-то рѣчь, которой жадно внимаютъ его слушатели. Въ задней галереѣ сидитъ Гиппій на высокомъ креслѣ, какъ бы на тронѣ, окруженный

сидящими на низкихъ скамьяхъ многочисленными слушателями, которымъ Гиппій, какъ натурфилософъ, даетъ отвѣты на разные вопросы, касающіеся небесныхъ явленій.

Наконецъ, въ одной изъ боковыхъ комнатъ, лежитъ на постели, завернутый въ одѣяло, Продикъ и поучаетъ своей мудрости небольшой, избранный кружокъ слушателей, лежащихъ на полу, на подушкахъ, но о чемъ именно говорилъ онъ, по отдаленности нельзя было разслышать. Едва только вошли Сократъ и Гиппій въ домъ Каллія, какъ за ними прибыли туда же молодые юноши аѳинскіе: извѣстный Алкивіадъ и Критій, (тотъ самый, который былъ послѣднимъ изъ 30 аѳинскихъ тиранновъ, самый умный, но и самый кровожадный изъ нихъ). Окинувши взглядомъ всю эту картину, Сократъ подходитъ съ Гиппократомъ къ Протагору и начинаетъ съ нимъ разговоръ такъ: „Мы пришли къ тебѣ, Протагоръ, поговорить съ тобою“.

Протагоръ. Хотите ли вы говорить со мною наединѣ или въ присутствіи другихъ?

Сократъ. Выслушай, зачѣмъ мы пришли къ тебѣ, и потомъ самъ рѣшишь.

Вотъ здѣшній туземецъ, Гиппократъ, юноша знатнаго и богатаго семейства, не уступающій въ природныхъ дарованіяхъ своимъ сверстникамъ, желаетъ прославиться въ своемъ государствѣ и думаетъ достигнуть своей цѣли преимущественно чрезъ обращеніе съ тобою. Разсуди же теперь, хочешь ли ты лучше поговорить съ нами объ этомъ наединѣ или въ присутствіи другихъ?

Протагоръ. Ты, вижу, заботишься обо мнѣ. Въ самомъ дѣлѣ, иностранецъ, прибывшій въ большой городъ и старающійся здѣсь убѣдить лучшихъ юношей, чтобъ они оставили другихъ и пристали къ нему, въ надеждѣ сдѣлаться лучшими отъ обращенія съ нимъ, долженъ быть осторожнымъ, потому что такая дѣятельность обыкновенно вызываетъ немалую къ нему вражду. Но я думаю, что искусство софистовъ весьма древне. Его обыкновенно скрывали подъ разными личинами: или подъ видомъ поэзіи, какъ Гомеръ, Гезіодъ и Симонидъ, или подъ видомъ таинственныхъ предсказаній, какъ Орфей, Музей и другіе т. п., именно изъ страха возбудить противъ себя

вражду. Я же несогласенъ съ ними, потому что они такимъ образомъ не достигаютъ своей цѣли: они этимъ не обманываютъ тѣхъ, которые имѣютъ власть въ государствѣ, а остальные, толпа, ничего не видятъ. Стараться избѣгать подозрѣній, и не быть въ состояніи ихъ избѣгнуть, считаю я безумнымъ и еще болѣе возбуждающимъ противъ насъ вражду, потому что тогда считаютъ насъ еще и за вредныхъ обманщиковъ. Поэтому я избралъ противоположный путь, и откровенно сознаюсь, что я — софистъ, и что я хочу обучать людей. Такое мое откровенное признаніе вовсе не повредило мнѣ; вотъ уже много лѣтъ, какъ я учу. Поэтому мнѣ будетъ гораздо пріятнѣе, если вы, имѣя ко мнѣ дѣло, объяснитесь со мною въ присутствіи всѣхъ, собравшихся въ этомъ домѣ.

Сократъ. Не позвать ли намъ Гиппія и Продика съ ихъ приверженцами и слушателями, чтобы и они были свидѣтелями нашей бесѣды?

Протагоръ на это соглашается, желая похвастаться предъ Гиппіемъ и Продикомъ, что вотъ пришли къ нему желающіе у него учиться.

Каллій поставилъ въ кружокъ скамейки и положилъ подушки; всѣ усѣлись, соединившись въ одну группу, и Протагоръ началъ такъ:

„Теперь, любезный Сократъ, когда собрались всѣ, ты можешь повторить, чтò ты сказалъ мнѣ объ этомъ юношѣ“.

Сократъ. Вотъ этотъ Гиппократъ желаетъ быть ученикомъ твоимъ, но хочетъ прежде знать, какая будетъ ему отъ этого польза.

Протагоръ. Если ты, Гиппократъ, будешь обращаться со мною, то можешь ожидать, что съ каждымъ днемъ ты будешь все лучше и лучше.

Сократъ. Въ чемъ же лучше?

Протагоръ. Мое обученіе будетъ имѣть въ виду научить тебя благоразумію, какъ относительно своихъ собственныхъ, частныхъ дѣлъ, т.-е. какъ лучше управлять домомъ, такъ и относительно дѣлъ государственныхъ, т.-е. какъ можно достигнуть словомъ и дѣломъ наибольшаго вліянія въ государствѣ и наибольшей власти.

Сократъ. Если я тебя понялъ, то ты имѣешь въ виду по-

литическое искусство и образованіе добрыхъ, хорошихъ граждань.

Протагоръ. Да, за это именно берусь я.

Сократъ. Если это такъ, то ты владѣешь прекраснымъ искусствомъ. Я говорю такъ потому, что думаю, что этому нельзя обучить. Почему это такъ, я долженъ объяснить тебѣ.— Согласно съ прочими греками, признаю и я аѳинянъ мудрыми. Но вотъ что̀ я замѣчаю у аѳинянъ. Когда они совѣщаются въ народномъ собраніи о какихъ-либо городскихъ постройкахъ, то зовутъ на совѣтъ архитекторовъ; когда о кораблестроеніи,—то зовутъ кораблестроителей,—и такъ они зовутъ спеціалистовъ, экспертовъ по всѣмъ дѣламъ, о которыхъ думаютъ, что имъ можно обучать и учиться. Но когда вопросъ идетъ объ управленіи государствомъ, то они допускаютъ всякаго давать совѣты имъ, въ убѣжденіи, конечно, что этому нельзя ни учить, ни учиться. Но это не есть только господствующее мнѣніе народа, а и мудрѣйшіе и лучшіе наши граждане такого же мнѣнія, т.-е., видя, что они не въ состояніи сообщить другимъ своей государственной мудрости, какъ напр. и Периклъ—и самъ не учился ей ни у кого, и не учитъ ей ни сыновей своихъ, ни своего племянника Алкивіада. Вообще я могъ бы назвать тебѣ весьма многихъ, которые, хотя сами люди дѣльные, добродѣтельные, но никогда никого не сдѣлали дѣльнымъ, способнымъ управлять дѣлами ни своими (домашними), ни чужими (общественными). Отсюда я заключаю, что (гражданская) добродѣтель неизучима. Но, слыша отъ тебя противное, я колеблюсь, потому что вижу въ тебѣ весьма опытнаго человѣка, который многому выучился и до многаго дошелъ своимъ собственнымъ размышленіемъ. Поэтому если ты можешь убѣдительно доказать намъ, что добродѣтель изучима, то просимъ тебя не отказать намъ въ этомъ.

Протагоръ. Я не отказываюсь отъ доказательства. Но какъ для васъ лучше: хотите ли вы, чтобъ я предложилъ доказательство въ видѣ древняго миѳа (сказанія), или въ простой рѣчи?

Многіе изъ сидящихъ близъ Протагора отвѣчали, что это предоставляютъ его усмотрѣнію.

Протагоръ. Если такъ, то мнѣ пріятнѣе представить доказательство въ видѣ миѳа.

И вотъ Протагоръ разсказываетъ слѣдующій миѳъ.

„Было время, когда смертныхъ (живыхъ существъ) еще не было, а существовали только боги. Когда и для рожденія смертныхъ (живыхъ существъ) пришло назначенное Судьбою время, то ихъ образовали боги въ нѣдрахъ земли изъ смѣси земли и огня, а также изъ того, что̀ соединимо съ землею и огнемъ. Предъ тѣмъ, когда боги хотѣли уже вывести на свѣтъ сформированныя ими смертныя живыя существа, они поручили Промеѳею и Эпимеѳею снабдить эти существа нужными (для ихъ существованія) свойствами. Но Эпимеѳей упросилъ Промеѳея предоставить ему распредѣленіе между ними силъ. „Ты же (сказалъ онъ Промеѳею) смотри, какъ я ихъ распредѣлю". Промеѳей согласился, и вотъ Эпимеѳей началъ распредѣленіе. Онъ снабдилъ однихъ (живыхъ существъ) тѣлесною силою, но безъ быстроты движенія, а слабѣйшихъ (напротивъ)—быстротою; однихъ вооружилъ онъ для самозащиты разными тѣлесными орудіями, а для тѣхъ, которыхъ оставилъ невооруженными, выдумалъ другія средства спасенія, а именно: малымъ далъ онъ быстроту полета или подземныя жилища; другихъ же защитилъ онъ самою ихъ огромностью. Уравнивая такимъ-то образомъ, онъ распредѣлилъ и другія свойства. Все это выдумалъ онъ съ цѣлью, чтобы ни одна порода (живыхъ существъ) не могла уничтожиться. Сдѣлавши ихъ способными избѣгать нападенія отъ другихъ тварей, онъ выдумалъ то̀, что̀ могло бы защитить ихъ и отъ установленной Зевсомъ смѣны временъ года, снабдивъ ихъ густыми волосами и твердою кожею, достаточными для защиты ихъ отъ холода, а также и способными защитить ихъ отъ жара, и дабы каждое животное—если станетъ искать себѣ мѣста для жилья—нашло себѣ свойственное ему мѣсто. И ноги защитилъ онъ снизу частью копытами, частью щетиною и крѣпкими, безкровными наростами".

„Затѣмъ надѣлилъ онъ различныхъ животныхъ различною пищею: однихъ — травами, другихъ —древесными плодами, иныхъ — кореньями; многимъ предоставилъ онъ въ пищу другихъ животныхъ. Размноженіе плотоядныхъ онъ весьма ограничилъ, а размноженіе служащихъ имъ въ пищу животныхъ весьма расширилъ, заботясь такимъ образомъ о сохраненіи каждой породы. Но такъ какъ Эпимеѳей не отличался особенно мудростью, то

онъ опустилъ изъ виду, что онъ роздалъ *всѣ* свойства неразумнымъ животнымъ, такъ что для рода человѣческаго у него ничего не осталось. (Самое имя Эпимеѳея указываетъ на это, ибо Эпимеѳей значитъ: размышляющій послѣ того какъ онъ что-либо сдѣлалъ, о томъ, что̀ онъ сдѣлалъ; напротивъ, братъ его, Промеѳей, значитъ: размышляющій, прежде чѣмъ что-либо сдѣлаетъ, о томъ, что̀ сдѣлаетъ.) Отъ этого Эпимеѳей пришелъ въ смущеніе, не зная, что̀ ему дѣлать съ человѣкомъ. Въ этой нуждѣ является Промеѳей, чтобы посмотрѣть, какъ распредѣлилъ его братъ различныя свойства между живыми существами; и вотъ онъ увидѣлъ, что всѣ живыя существа снабжены всѣмъ нужнымъ для своего существованія, кромѣ только человѣка, который остался голымъ, безъ копытъ, безъ убѣжища и безъ тѣлесныхъ орудій защиты. А между тѣмъ уже насталъ назначенный судьбою день, когда и человѣкъ долженъ былъ изъ нѣдръ земли явиться на свѣтъ Божій. Тѣснимый такою крайностью, не зная, что̀ придумать для спасенія человѣка, Промеѳей уноситъ у Гефеста (Вулкана) и у Аѳины (Минервы) техническую (способную къ техническимъ искусствамъ) мудрость вмѣстѣ съ огнемъ, потому что безъ огня невозможно достиженіе этой мудрости и пользованіе ею, и приноситъ ихъ въ даръ человѣку. Такимъ образомъ человѣкъ получилъ жизненную мудрость (т.-е. возможность удовлетворять потребностямъ своей жизни для своего существованія), но не получилъ политической мудрости, которую хранилъ Зевсъ у себя; а Промеѳею не было тогда дозволено входить въ акрополисъ, въ крѣпость Зевса, да и стражи этого акрополиса были страшны. Но въ общее Гефесту и Аѳинѣ жилище, гдѣ они занимались своимъ техническимъ искусствомъ, онъ успѣлъ прокрасться тайкомъ и унесть у нихъ огонь и техническое искусство. Промеѳей былъ потомъ наказанъ за эту кражу, къ которой онъ былъ впрочемъ вынужденъ прибѣгнуть по винѣ Эпимеѳея. (Наказаніе это состояло въ томъ, что Промеѳей былъ прикованъ къ Кавказской скалѣ; ежедневно прилеталъ къ нему орелъ и съѣдалъ его печень, которая опять выростала за ночь; наказаніе это продолжалось много лѣтъ, пока, наконецъ, Промеѳей не былъ освобожденъ отъ него Зевсомъ.) Такъ какъ человѣкъ былъ единственная тварь, причастная сказаннымъ божескимъ преимуществамъ, то

въ силу такого своего сродства съ божествомъ, единственно только человѣкъ вѣрилъ въ боговъ, воздвигалъ имъ алтари и дѣлалъ изображенія боговъ (изваянія); далѣе, искусство человѣческое изобрѣло языкъ, рѣчь, слова; единственно человѣкъ выдумалъ дома, одежду и обувь, постель, а также обратилъ свое вниманіе на питательныя произведенія земли“.

„Снабженные всѣмъ этимъ, люди жили сперва разсѣянно; городовъ (слѣдовательно и государствъ) у нихъ не было. Они были истребляемы звѣрями, потому что были слабѣе звѣрей во всѣхъ отношеніяхъ; ихъ техническія искусства хотя и были достаточны имъ для поддержанія жизни, но оказались недостаточными для борьбы съ звѣрями, потому что люди не знали еще четвертаго искусства—политики, въ составъ которой входитъ и война (военное искусство). Это побудило людей соединиться вмѣстѣ и защитить себя основаніемъ городовъ (государствъ). Но когда они соединились, то, за недостаткомъ политики, они приносили другъ другу много вреда, почему снова разсѣялись и снова погибали отъ звѣрей. Тогда Зевсъ въ своей заботѣ о родѣ человѣческомъ, чтобъ онъ не былъ истребленъ окончательно, послалъ Гермеса (Меркурія) вложить въ людей стыдъ и правду, праведность, дабы могли быть порядокъ въ государствахъ и связывающія людей узы дружбы. Гермесъ спросилъ при этомъ Зевса: какъ снабдить людей стыдомъ и праведностью: распредѣлить ли ихъ, какъ распредѣлены между людьми искусства—а искусства распредѣлены такъ: одного, напримѣръ обладающаго врачебнымъ искусствомъ, достаточно для многихъ, несвѣдущихъ въ этомъ искусствѣ? „Нѣтъ“, отвѣчалъ Зевсъ: „всѣ люди должны быть причастны стыду и праведности (въ смыслѣ правды и справедливости), потому что государства не могли бы возникать и сохраняться, еслибы имъ были причастны только немногіе. Дай людямъ отъ моего имени такой законъ: кто не можетъ быть причастнымъ стыду и праведности, того должно истреблять, какъ язву государства“.

„По этой-то причинѣ и думаютъ аѳиняне, какъ и другіе (народы), что если дѣло идетъ, напримѣръ, объ относящемся до архитектуры или до другого какого (техническаго) искусства, то принимать участіе въ совѣщаніи прилично только не-

многимъ (спеціалистамъ); если же они совѣщаются о томъ, что относится до гражданской добродѣтели, которая непремѣнно должна основываться на праведности и благоразуміи, то они дозволяютъ всякому давать себѣ совѣты, потому что всякій долженъ быть причастнымъ по крайней мѣрѣ *этой* добродѣтели, такъ какъ иначе не могутъ существовать государства.—Но чтобы ты, Сократъ, не считалъ заблужденьемъ того, что всякій причастенъ праведности и прочимъ качествамъ добраго гражданина,—на это можно представить еще и другія доказательства. Если кто, напримѣръ, не умѣя играть на флейтѣ, считаетъ себя хорошимъ флейщикомъ, то надъ нимъ насмѣхаются, и близкіе приходятъ къ нему и стараются убѣждать его въ противномъ. Если же, напротивъ, хотя и знаютъ о комъ, что онъ неправеденъ, и онъ станетъ говорить о себѣ другимъ, что онъ дѣйствительно неправеденъ, то его сочтутъ за сумасшедшаго, потому что кто не имѣетъ притязанія на праведность, тотъ сумасшедшій, такъ какъ всякій долженъ быть причастенъ праведности какимъ бы то ни было образомъ (въ какомъ бы то ни было отношеніи), или же онъ не долженъ жить среди людей (въ общеніи съ ними).—Затѣмъ я докажу тебѣ, Сократъ, что люди не думаютъ, чтобы (гражданская) добродѣтель была прирождена человѣку или возникала въ немъ сама собою, а, напротивъ, думаютъ, что добродѣтели можно выучиться; а кто выучивается ей, тотъ пріобрѣтаетъ ее своими стараніями. Такъ за недостатки, которые кто-либо имѣетъ отъ природы или случайно, никто на него не сердится, никто его не поучаетъ и не наказываетъ, чтобы онъ устранилъ эти недостатки. Напротивъ, если кто не имѣетъ хорошихъ качествъ, о которыхъ люди думаютъ, что они пріобрѣтаются стараніемъ, упражненіемъ, ученіемъ, а имѣетъ противные имъ недостатки, то на него сердятся, его наставляютъ, его наказываютъ. Одинъ изъ этихъ недостатковъ есть неправедность, нечестіе и вообще все, несоединимое съ добродѣтелью хорошаго гражданина. Потому что если ты, Сократъ, разсудишь, какое значеніе имѣетъ наказаніе неправедно поступающаго, то убѣдишься тѣмъ самымъ, что люди по крайней мѣрѣ увѣрены, что наказаніемъ они порождаютъ (въ человѣкѣ) добродѣтель. Вѣдь никто не наказываетъ неправедно поступающаго, ища, какъ звѣрь,

только неразумно отмстить, въ томъ лишь соображеніи и ради того, что онъ поступилъ неправедно; напротивъ, кто хочетъ наказать разумнымъ образомъ, тотъ не наказываетъ ради совершонной неправды—такъ какъ что̀ сдѣлано, то̀ не можетъ быть передѣлано,—а ради будущаго, дабы ни самъ наказанный, ни другой человѣкъ, видящій его наказаннымъ, не поступали впредь неправедно. Если наказываютъ съ такою цѣлью, то наказываютъ въ той увѣренности, что добродѣтель изучима; слѣдовательно наказываютъ для устрашенія. Такъ думаютъ всѣ, наказывающіе или какъ единичные граждане, или во имя государства. Такъ наказываютъ тѣхъ, о которыхъ думаютъ, что они поступили неправедно, какъ другіе народы, такъ и въ особенности аѳиняне, твои сограждены; такъ что и аѳиняне принадлежатъ къ числу увѣренныхъ, убѣжденныхъ въ томъ, что добродѣтель пріобрѣтаема и изучима. Наконецъ, остается устранить еще одно возраженіе твое, Сократъ, почему люди дѣльные, добродѣтельные (ἀγατοὶ) обучаютъ сыновей своихъ всему, чему могутъ обучить учители, но не производятъ того, чтобы сыновья ихъ отличались предъ всѣми прочими тѣми преимуществами, которыми отличаются они сами? Это возраженіе твое, Сократъ, устраню я не миѳомъ (μύθος), а раціональными доводами (λὸγος)“.

„Разсуди, есть или нѣтъ нѣчто такое, чему причастными должны быть всѣ граждане, дабы могло существовать государство? Если есть нѣчто такое, и это нѣчто состоитъ въ праведности, мужествѣ, вообще во всемъ томъ, что̀ называется однимъ словомъ „*добродѣтель*“ мужа; если въ этомъ состоитъ то̀, чему причастными должны быть всѣ и съ помощью чего всякій,—хочетъ ли онъ что-либо изучить или что-либо совершить,—съумѣетъ совершить, а безъ чего не долженъ ничего совершать, и если онъ этимъ не обладаетъ, то долженъ быть наученъ этому и наказываемъ, чтобы онъ посредствомъ наказанія сталъ лучшимъ,—будетъ ли это взрослый мужчина, или мальчикъ, или женщина; а кто не внимаетъ ни ученью, ни наказанію, тотъ, какъ неизлечимый, долженъ быть или изгнанъ изъ государства, или же казненъ; если все это такъ и если, несмотря на то, добродѣтельные люди отдаютъ въ ученье сыновей своихъ другимъ предметамъ, а этому не учатъ ихъ, то

разсуди самъ, какъ это странно, потому что мы доказали уже, что всѣ считаютъ однакоже добродѣтель изучимою посредствомъ частнаго или публичнаго обученья ей. Быть не можетъ, чтобъ отцы не прилагали всякаго старанія обучить сыновей своихъ тому, незнаніе чего грозитъ ихъ сыновьямъ изгнаніемъ или смертью и отобраніемъ, конфискаціею имущества, однимъ словомъ, гибелью цѣлыхъ семействъ. И въ самомъ дѣлѣ, отцы стараются обучать своихъ сыновей добродѣтели. Такъ, съ самаго дѣтства начинаютъ учиться и воспитываться граждане и продолжаютъ это ученіе и воспитаніе свое всю свою жизнь. Коль скоро дитя начинаетъ понимать, что̀ ему говорятъ, то няня, мать, воспитатель и самъ отецъ стараются, соперничая между собою, чтобы дитя стало сколь возможно дѣльнымъ, добродѣтельнымъ, наставляя его при всякомъ случаѣ и повторяя: вотъ это хорошо, а вотъ это дурно; вотъ это похвально, а вотъ это постыдно; вотъ это благочестиво, а вотъ это нечестиво; дѣлай такъ-то, не дѣлай того-то, и проч. Если дитя повинуется добровольно, то и ладно; а если нѣтъ, то ему, какъ деревцу, даютъ надлежащее направленіе угрозами и наказаніями. Когда потомъ посылаютъ дѣтей къ учителю, то просятъ его заботиться не столько о томъ, чтобъ они умѣли читать и играть на лирѣ, сколько о добромъ воспитаніи ихъ. И въ самомъ дѣлѣ, учители прилагаютъ при этомъ особенное стараніе. Такъ, когда дѣти научатся читать и начнутъ понимать писанное, какъ прежде понимали сказываемое имъ изустно, то учители пишутъ имъ на развѣшенныхъ въ классной комнатѣ доскахъ стихи лучшихъ поэтовъ, въ которыхъ содержатся разныя добрыя наставленія, изображенія дѣльныхъ, добродѣтельныхъ людей прежняго времени и похвалы имъ, и заставляютъ учениковъ выучивать эти стихи на память, дабы они старались подражать такимъ людямъ, желали уподобиться имъ. Подобнымъ же образомъ поступаютъ съ дѣтьми и учащіе игрѣ на лирѣ и пѣнію, заботясь о ихъ доброй нравственности, именно стараясь развить въ нихъ чувство такта и гармоніи, потому что человѣкъ всю жизнь свою нуждается въ надлежащей мѣрѣ и гармоніи въ словахъ и дѣлахъ своихъ. Кромѣ того, родители посылаютъ дѣтей своихъ къ гимнасту, дабы крѣпостью тѣла поддерживался въ нихъ

благородный, возвышенный образъ чувствованій и мыслей, и проч. По выходѣ изъ училища, государство заставляетъ ихъ учить на память законы, выдуманные мудрыми, древними законодателями, и жить согласно съ предписаніями этихъ законодателей, и притомъ какъ повелѣвающихъ, такъ и повинующихся, дабы они не поступали по собственному произволу и на-удачу,—и государство наказываетъ того, кто нарушаетъ эти законы".

„Если такимъ образомъ какъ отдѣльные люди, такъ и государство заботятся такъ много о томъ, чтобы граждане были добродѣтельными, то неужели ты, Сократъ, будешь сомнѣваться въ томъ, что добродѣтель изучима?—Но почему же, спрашиваешь ты, многіе сыновья не бываютъ похожи на своихъ дѣльныхъ, добродѣтельныхъ отцовъ? Приведу тебѣ и на это причину".

„Праведность и вообще добродѣтель однихъ людей приносятъ пользу другимъ людямъ; а потому всякій, сколько можетъ, готовъ и старается научить имъ другихъ, такъ что люди взаимно себя этому учатъ. Но какъ нельзя сказать, чтобы сынъ превосходно играющаго на флейтѣ самъ непремѣнно игралъ бы также превосходно на флейтѣ, такъ точно нельзя сказать, чтобы сынъ добродѣтельнаго въ высокой степени человѣка самъ былъ бы непремѣнно добродѣтельнымъ въ такой же высокой степени. Однако, все-таки, если бы государство не могло существовать, обойтись безъ играющаго искусно на флейтѣ, какъ оно не можетъ существовать, обойтись безъ добродѣтельныхъ людей, то всѣ граждане государства умѣли бы играть на флейтѣ, взаимно обучая себя этому искусству; конечно, одинъ игралъ бы получше, а другой похуже, но все-таки хорошо въ сравненіи людьми, вовсе не умѣющими играть, такъ что и худо играющій на флейтѣ все-таки превосходилъ бы вовсе неумѣющаго играть на флейтѣ. Такъ и тотъ, кто, выросши подъ законами и среди человѣчески-образованныхъ людей, кажется тебѣ неправеднымъ,—показался бы тебѣ праведнымъ, если бы ты сопоставилъ его съ людьми дикими, не имѣющими ни образованности, ни судовъ, ни законовъ, и непринужденными къ тому, чтобы непремѣнно стараться стать добродѣтельными. Еслибъ ты побывалъ между такими дикими,

то ты былъ бы совершенно доволенъ повстрѣчаться здѣсь и съ такъ-называемыми неправедными людьми и тосковалъ бы и по живущимъ здѣсь такъ-называемымъ дурнымъ людямъ. Теперь же ты избалованъ: такъ какъ всѣ здѣсь учители добродѣтели, насколько кто можетъ, какъ всѣ учителя эллинскаго языка, то ты и не видишь ни въ комъ учителя добродѣтели, какъ не видишь и учителя эллинскаго языка. Уже и тѣмъ надобно быть довольнымъ, если кто изъ насъ хоть нѣсколько искуснѣе другихъ въ споспѣшествованіи другимъ пріобрѣсти добродѣтель. Вотъ къ числу такихъ-то болѣе искусныхъ, чѣмъ другіе, причисляю я и самого себя! Итакъ, и миѳомъ, и разумными доводами (λόγος) я доказалъ тебѣ, что добродѣтель изучима, какъ признаютъ ее изучимою аѳиняне, и что пéчему дивиться, если мы видимъ, что сыновья дѣльныхъ, добродѣтельныхъ людей негодяи, а сыновья негодяевъ становятся дѣльными, добродѣтельными людьми. Впрочемъ еще нельзя упрекать всѣхъ сыновей за то, что они непохожи на дѣльныхъ отцовъ своихъ; потому что пока они молоды—на нихъ можно еще надѣяться, что и они будутъ добродѣтельными людьми".

Такъ заключилъ Протагоръ свою длинную блестящую рѣчь.

Но Сократъ, не находя, чтобъ она разрѣшила всѣ сомнѣнія, все, что̀ необходимо было разрѣшить для того, чтобы доказать изучимость добродѣтели, ожидалъ нѣкоторое время ея продолженія. Наконецъ, изъ молчанія Протагора онъ заключилъ, что дѣйствительно Протагоръ окончилъ свою рѣчь. Тогда Сократъ обратился къ Гиппократу съ слѣдующими словами:

„Какъ я благодаренъ тебѣ, что ты настойчиво требовалъ, чтобы мы пошли сюда, потому что для меня было очень важно слышать то̀, что̀ я услышалъ отъ Протагора, а именно: прежде я не думалъ, что добродѣтельные становились таковыми вслѣдствіе людскихъ стараній, заботъ, а теперь я въ этомъ убѣжденъ. Однакоже, во мнѣ осталось еще маленькое сомнѣніе, которое, конечно, легко разрѣшитъ Протагоръ, такъ какъ уже онъ столь многому научилъ меня. Протагоръ, конечно, не то̀, что̀ другіе ораторы, которые умѣютъ произносить длинныя рѣчи, а если заданъ имъ хоть легкій вопросъ, то не могутъ отвѣчать на него, безъ того, чтобы не раздуть своего отвѣта въ длинную рѣчь. Нашъ Протагоръ, слышалъ я, умѣетъ и

произносить длинныя, прекрасныя рѣчи, и коротко отвѣчать на предложенный вопросъ,—это искусство, которое дано немногимъ". (Такъ задобривалъ Сократъ Протагора, чтобы тотъ отвѣчалъ ему просто и коротко на его вопросы, и тѣмъ высказалъ бы, дѣйствительно ли понимаетъ онъ то̀, о чемъ онъ долженъ былъ сказать прежде всего, а между тѣмъ о чемъ онъ вовсе не упомянулъ въ своей длинной рѣчи,—именно о сущности, понятіи добродѣтели вообще.)

„Итакъ (говоритъ Сократъ, обращаясь къ Протагору), мнѣ недостаетъ теперь еще одной малости, чтобы быть вполнѣ удовлетвореннымъ. Ты говоришь, что добродѣтель изучима, и если есть кто могущій убѣдить меня въ этомъ, то̀ это, конечно, ты. Дополни же въ моемъ представленіи то, что̀ показалось мнѣ страннымъ въ рѣчи твоей. Ты сказалъ, что Зевсъ послалъ человѣку праведность и стыдъ, а затѣмъ, во многихъ мѣстахъ твоей рѣчи, ты привелъ праведность, благоразуміе и благочестіе, какъ будто бы онѣ составляли одно цѣлое, именно добродѣтель вообще. Дай же мнѣ точное объясненіе, есть ли въ самомъ дѣлѣ добродѣтель одно цѣлое, и суть ли праведность, благоразуміе и благочестіе — части этого одного цѣлаго, или только различныя названія добродѣтели вообще"?

Протагоръ. На это легко отвѣтить: это суть части добродѣтели, которая сама есть одно цѣлое.

Сократъ. Суть ли это части въ томъ смыслѣ, какъ ротъ, носъ, глаза, уши суть части лица нашего (слѣдовательно какъ бы различныя части), или же это части въ томъ смыслѣ, какъ части куска золота, неотличимыя, ни одна отъ другой, ни отъ цѣлаго, ничѣмъ, кромѣ объема (величины)?

Протагоръ. Очевидно, это суть части въ первомъ смыслѣ (слѣдовательно отличныя одна отъ другой и отъ цѣлаго).

Сократъ. Такъ ли это понимать слѣдуетъ, что одни люди обладаютъ одною частью добродѣтели, а другіе другою, или же такъ, что если кто пріобрѣтетъ одну часть, то будетъ обладать и всѣми прочими частями (всею добродѣтелью)?

Протагоръ. Послѣднее я отрицаю, потому что многіе люди мужественны, но неправедны; другіе праведны, но не мудры.

Сократъ. Итакъ еще и мудрость, и мужество суть также части добродѣтели?

Протагоръ. Безъ сомнѣнія, и притомъ такъ, что мудрость есть самая бо́льшая часть изъ всѣхъ частей добродѣтели.

Сократъ. Имѣетъ ли всякая часть добродѣтели свое особенное свойство (такъ что добродѣтели существенно отличались бы одна отъ другой)?

Протагоръ. Да.

Сократъ. Разсмотримъ же вмѣстѣ съ тобою эти особенныя свойства, и во-первыхъ особенное свойство праведности. Праведность есть дѣятельность, именно праведная дѣятельность. Благочестіе есть также дѣятельность, именно благочестивая дѣятельность. Но какъ мы отвѣтимъ, если кто спроситъ насъ: если праведность отлична отъ благочестія по своему свойству, то не слѣдуетъ ли отсюда, что праведная дѣятельность не есть благочестивая дѣятельность, а слѣдовательно есть ей противная, т.-е. нечестивая дѣятельность; а благочестивая дѣятельность не есть праведная дѣятельность слѣдовательно есть ей противная, неправедная дѣятельность? Что до меня касается, то на такой вопросъ я отвѣтилъ бы такъ: и праведность есть нѣчто благочестивое, и благочестіе есть нѣчто праведное. И за тебя, если ты позволишь, я далъ бы такой же отвѣтъ, а именно, что поступать праведно—существенно то же самое, что̀ поступать благочестиво, или же весьма схожее, и что праведность весьма схожа съ благочестіемъ, а благочестіе съ праведностью?

Протагоръ. Это не такъ просто, какъ ты думаешь. Праведность и благочестіе различны, однакоже есть и сходство между ними, какъ и все схоже со всѣмъ, напримѣръ какъ и черное въ нѣкоторомъ отношеніи схоже съ бѣлымъ. Но нельзя назвать тѣ предметы схожими, которые имѣютъ между собою только нѣчто сходное, какъ и нельзя назвать предметы несхожими, когда они въ чемъ-либо несходны, какъ бы мало ни было сходство.

Сократъ. Такъ, по твоему, праведность и благочестіе находятся между собою въ такомъ отношеніи, что между ними *мало* сходства?

Протагоръ. Не совсѣмъ такъ, но и не такъ, какъ ты, кажется, думаешь.

Сократъ. Такъ какъ дальнѣйшее разъясненіе этого пред-

мета тебѣ, кажется, непріятно, то перестанемъ говорить объ этомъ, и разсмотримъ другое, что ты сказалъ. Вѣдь неразуміе и мудрость совершенно противоположны; но люди, поступающіе неразумно, поступаютъ неблагоразумно, слѣдовательно неразуміе и благоразуміе тоже совершенно противоположны. Но совершенно противоположно можетъ быть только одно одному, а не многому, напримѣръ сильное слабому, скорое медленному, похвальное постыдному, доброе злому и проч. (На все это согласился Протагоръ.) Если такъ (продолжалъ Сократъ), то отсюда слѣдуетъ, что и неразумное можетъ быть совершенно противоположно только одному, а не многому, а между тѣмъ ты только-что согласился со мною, что неразумію совершенно противоположны двое—и мудрость, и благоразуміе. Вѣдь между этими двумя положеніями нѣтъ гармоніи (т.-е. они противорѣчатъ одно другому).

Протагоръ и на это согласился, хотя и неохотно. Тогда Сократъ вывелъ такое заключеніе: „Итакъ мудрость и благоразуміе есть нѣчто единое, какъ прежде получили мы въ результатѣ, что праведность и благочестіе есть почти одно и то же, но не полѣнимся разслѣдовать и прочее. Человѣкъ, поступающій праведно, поступаетъ благоразумно. Поступить благоразумно полезно и хорошо (съ этимъ соглашается Протагоръ). Итакъ (говоритъ Сократъ) и поступать праведно также полезно и хорошо; слѣдовательно и благоразуміе, и праведность есть также одно нѣчто единое или существенно сходное“.

Протагоръ пришелъ отъ того въ явное раздраженіе, и возразилъ Сократу, что онъ, Протагоръ, называетъ хорошимъ и то̀, что̀ неполезно человѣку.

Сократъ, замѣтивъ такое его настроеніе, осторожно спросилъ его: „Считаешь ли и то̀ хорошимъ, что̀ не только не полезно человѣку, но что̀ *совершенно* безполезно ему?“

Вмѣсто того, чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ коротко и ясно попрежнему, Протагоръ наговорилъ много о полезномъ и хорошемъ, но ничего не сказалъ опредѣленнаго.

Тогда Сократъ обратился къ Протагору съ просьбою отвѣтить ему попрежнему коротко.

На это Протагоръ возразилъ, что онъ намѣренъ отвѣчать такъ, какъ *ему*, Протагору, угодно, а не какъ угодно Сократу.

Сократъ же замѣтилъ ему, что такъ какъ онъ, Протагоръ, хвалился, что онъ умѣетъ отвѣчать и коротко, и длинною рѣчью о томъ же самомъ предметѣ, а что, напротивъ, онъ, Сократъ, умѣетъ вести разговоръ только въ формѣ короткихъ вопросовъ и отвѣтовъ, то проситъ у него къ себѣ снисхожденія и отвѣчать ему и впредь коротко. Если же на это онъ, Протагоръ, не соглашается, то лучше совсѣмъ прекратить разговоръ. При этомъ Сократъ всталъ и хотѣлъ уже уйти. Такъ оканчивается первое дѣйствіе.

Въ этомъ первомъ дѣйствіи вывелъ Платонъ Протагора, какъ представителя тѣхъ софистовъ, которые искали славы своей особенно въ томъ, чтобы обучать гражданъ греческихъ государствъ всѣмъ гражданскимъ добродѣтелямъ. Какъ учитель этихъ добродѣтелей, Протагоръ открыто называетъ самъ себя софистомъ, т.-е. учителемъ мудрости, и въ этомъ смыслѣ называетъ также софистами великихъ греческихъ эпиковъ, лириковъ и т. п. мудрецовъ Греціи. Называя себя учителемъ добродѣтели, Протагоръ, весьма естественно, отправляется отъ предположенія, что добродѣтель изучима, ибо иначе онъ не могъ бы назвать себя ея учителемъ. Въ доказательство изучимости добродѣтели Протагоръ произноситъ длинную блестящую рѣчь, въ которой вначалѣ, въ формѣ миѳа, параболы или притчи, представляетъ, что праведность, эта гражданская добродѣтель, въ соединеніи со стыдомъ, или тѣмъ, что̀ называли послѣ нравственнымъ чувствомъ, есть прирожденный человѣку инстинктъ, необходимый для того, чтобы возможно было общеніе между людьми, возможна была общественная жизнь, возможно было государство. Затѣмъ онъ приводитъ какъ фактъ, что поэтому въ государствѣ сперва родители учатъ добродѣтели дѣтей своихъ съ самаго дѣтства; а потомъ и само государство старается, чтобы граждане стали добродѣтельными, употребляя для этой цѣли законы и наказанія, наконецъ и всѣ вообще граждане взаимно учатъ другъ друга добродѣтели, столько кто можетъ.

Противникомъ Протагора, въ этомъ качествѣ его учителя добродѣтели, выводитъ Платонъ Сократа, устами котораго выражаетъ свои собственныя мысли, согласныя впрочемъ съ основнымъ взглядомъ самого Сократа на добродѣтель.

Сократъ нисколько не думаетъ опровергать здѣсь защи-

щаемую Протагоромъ мысль объ изучимости добродѣтели; а показываетъ только, что Протагоръ не есть ея истинный учитель, потому что онъ не понимаетъ истиннаго основанія добродѣтели, состоящаго въ знаніи; а потому не разумѣетъ и истинной сущности, понятія добродѣтели. Такъ Протагоръ въ представленномъ имъ миѳѣ,—какъ ни блестяще разсказалъ онъ его,—праведность, нераздѣльную со стыдомъ, которыми первые человѣкообразователи не одарили еще человѣка, выводитъ безъ непосредственнаго дѣйствія божества, не объяснивъ, какъ же могъ когда-либо существовать родъ человѣческій безъ праведности и стыда, которые самъ Протагоръ *признаетъ* необходимымъ условіемъ существованія государства, вовсе не опредѣливъ ихъ сущности, понятія. Говоря, что самъ Зевсъ одарилъ ими человѣка, Протагоръ подражаетъ здѣсь тѣмъ плохимъ греческимъ трагикамъ, которые, чтобы распутать слишкомъ туго затянутый узелъ, какъ завязку своей трагедіи, вынуждены были прибѣгать къ божеству, нисходящему съ небесъ для развязки (deus ex machina): Протагоръ просто признаетъ здѣсь праведность и вообще добродѣтель врожденнымъ человѣку инстинктомъ; но прямо противорѣчитъ здѣсь самъ себѣ, а именно: 1) защищаемой имъ самимъ мысли, что добродѣтель изучима: ибо если добродѣтель изучима, то она пріобрѣтается ея познаніемъ, и слѣдовательно обусловливается знаніемъ, а не есть просто инстинктъ; и 2) приводимымъ имъ самимъ фактамъ, что и родители дѣтей своихъ, и учители своихъ воспитанниковъ, и государство своихъ гражданъ, и наконецъ каждый гражданинъ своихъ согражданъ стараются учить добродѣтели, такъ что весь народъ есть учитель добродѣтели.

Признавая весь народъ учителемъ добродѣтели, Протагоръ напоминаетъ собою опровергнутый Сократомъ взглядъ Алкивіада въ разговорѣ этого имени. Но Протагоръ облекаетъ здѣсь этотъ взглядъ свой въ недостойную мудреца и вообще человѣка, доведенную до крайности лесть, восхваляя даже самыхъ невѣжественныхъ аѳинянъ и вообще грековъ, въ противоположность варварамъ, какъ прирожденныхъ, такъ сказать, учителей добродѣтели.

Затѣмъ Протагоръ изъ факта, что родители, воспитатели, государство и весь народъ суть учители добродѣтели, хотя и

выводитъ заключеніе, что добродѣтель изучима; но этимъ самымъ выводомъ онъ показываетъ, что онъ не разумѣетъ истинной сущности, понятія добродѣтели, ибо онъ видитъ здѣсь въ добродѣтели не болѣе какъ внѣшнюю законность, т.-е. безотчетное и вынужденное согласіе внѣшней дѣятельности, поступковъ гражданина съ традиціонными, отъ предковъ унаслѣдованными нравственными правилами и положительными законами.

Притомъ въ этомъ выводѣ скрывается безусловная похвала всему существующему, представляющая самые безумные и вредные элементы тогдашней аѳинской демократіи какъ нѣчто нераздѣльное съ добродѣтелью. Для такой добродѣтели Протагоръ требуетъ, чтобы граждане дружились со всѣмъ существующимъ только потому, что оно существуетъ, все равно разумно и хорошо ли оно, или нѣтъ; чтобы дѣти и юноши были воспитываемы въ унаслѣдованныхъ традиціонныхъ этическихъ и политическихъ началахъ, каковы бы они впрочемъ ни были: разумны или неразумны, хороши или дурны.

Во всемъ этомъ Платонъ выставляетъ—въ лицѣ Протагора—софиста, какъ равнодушнаго къ истинѣ торгаша, гоняющагося только за похвалой и благорасположеніемъ къ себѣ своихъ слушателей за тѣмъ, чтобы побольше набрать себѣ учениковъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и денегъ.

Наконецъ, на требованіе Сократа, чтобы Протагоръ указалъ на плоды восхваляемаго имъ традиціоннаго образа ученія и воспитанія, и выяснилъ, почему величайшіе политики не передали своимъ сыновьямъ своей гражданской добродѣтели (какъ напр. Периклъ), Протагоръ даетъ новое объясненіе, которое есть новое самопротиворѣчіе: онъ отрицаетъ въ этихъ, столь мало похожихъ на отцовъ своихъ, сыновьяхъ природное расположеніе къ добродѣтели, и слѣдовательно ставитъ добродѣтель въ зависимость отъ личной, прирожденной человѣку способности, даровитости, между тѣмъ какъ прежде онъ видѣлъ въ добродѣтели только внѣшнюю законность, для которой всего менѣе нужно природное расположеніе, личная прирожденная способность, даровитость.

Не нашедши такимъ образомъ въ Протагоровой рѣчи отвѣта на то, въ чемъ состоитъ истинная сущность, понятіе добродѣтели, Сократъ развиваетъ мало-по-малу свой собственный

взглядъ на добродѣтель и приходитъ къ положенію, что различныя добродѣтели не суть ни просто только различныя названія одного и того же понятія, ни существенно различныя части единаго связнаго цѣлаго, на подобіе членовъ тѣлеснаго организма, ни, наконецъ, различныя по объему опредѣленныя части безразличной массы, а суть различныя стороны или существенные элементы одного и того же нераздѣльнаго, всецѣлаго понятія добродѣтели, такъ что во всякой особенной добродѣтели содержится вся добродѣтель.

Такой глубокой мысли Протагоръ вовсе не былъ въ состояніи понять; онъ останавливается на неясномъ, неопредѣленномъ выраженіи, что хотя одна добродѣтель, конечно, и похожа на другую, но мало, а именно, какъ все вообще схоже одно съ другимъ.

Правда, Сократъ здѣсь доказываетъ только единство добродѣтели, т.-е. только внѣшнимъ образомъ сравнивая между собою различныя добродѣтели и абсолютно противополагая ихъ порокамъ, но онъ это дѣлаетъ, соображаясь съ степенью пониманія Протагора и прочихъ своихъ слушателей. Такъ сперва Сократъ вынуждаетъ Протагора согласиться, что праведность находится въ нераздѣльной связи съ благочестіемъ, потому что праведное никогда не можетъ быть названо нечестивымъ, и благочестивое—неправеднымъ.

Такъ потомъ Сократъ вынуждаетъ Протагора согласиться, что мудрости противоположно неразуміе, а неразумію—благоразуміе, такъ что нѣтъ существеннаго различія между мудростью и благоразуміемъ.

Такъ, наконецъ, Сократъ старается доказать существенное сходство между благоразуміемъ и праведностью, показывая, что имъ обще понятіе полезнаго и хорошаго или добраго (разсматриваемыхъ здѣсь еще въ ихъ нераздѣльности).

Но тутъ Протагоръ, не привыкшій къ такому развитію мыслей въ разговорной формѣ, теряетъ терпѣніе и объявляетъ, что онъ не можетъ и не хочетъ продолжать дѣлать Сократу уступки, въ особенности же не можетъ и не хочетъ согласиться, что хорошее, доброе всегда полезно; не выразумѣвъ, что если хорошее, доброе называется полезнымъ, то появленіе добра не

есть понятіе абсолютное, а такое же относительное понятіе, т.-е. зависимое отъ обстоятельствъ, какъ и понятіе пользы.

Впрочемъ, хотя существенное сходство тѣхъ четырехъ добродѣтелей, которыя Сократъ здѣсь сравниваетъ между собою—праведность, благочестіе, благоразуміе, мудрость—и представляетъ Сократъ въ выраженіяхъ совершенно ненаучныхъ, приспособленныхъ къ степени пониманія Протагора и прочихъ слушателей, однакоже Сократъ довольно ясно уже и здѣсь намекаетъ на то, что въ мудрости находилъ онъ соединяющую всѣ добродѣтели связь, и что слѣдовательно мудростью или—что все равно — знаніемъ обусловливается добродѣтель вообще, гражданская добродѣтель въ особенности и, наконецъ, сама политика.

Такимъ образомъ хотя Сократъ и представляется здѣсь, въ первомъ дѣйствіи, сомнѣвающимся въ изучимости добродѣтели, однакоже онъ даетъ этой изучимости на самомъ дѣлѣ гораздо болѣе глубокое основаніе, какъ ея доказательство, нежели какое могъ дать Протагоръ.

Промежуточное явленіе имѣетъ цѣлью побудить Протагора и Сократа, готовыхъ разойтись, къ окончательному рѣшенію вопроса объ изучимости добродѣтели.

Оно составляетъ переходъ отъ перваго дѣйствія, въ которомъ этотъ вопросъ рѣшенъ былъ повидимому отрицательно, ко второму дѣйствію, въ которомъ этотъ вопросъ рѣшенъ уже положительно.

Въ этомъ явленіи участвуютъ, какъ дѣйствующія лица изъ слушателей разговора между Протагоромъ и Сократомъ, самъ хозяинъ Каллій, извѣстные намъ Алкивіадъ и Критій, а также оба другіе знаменитые софиста (т.-е кромѣ Протагора), Гиппій и Продикъ.

Каллій, какъ вѣжливый хозяинъ своего пріѣзжаго гостя, Протагора, склоняется здѣсь болѣе на его сторону; Алкивіадъ, еще вѣрный Сократу, рѣшительно принимаетъ его сторону; Критій, равнодушный къ обѣимъ сторонамъ, говоритъ, что не слѣдуетъ слушателямъ быть ни на сторонѣ Протагора, ни на сторонѣ Сократа, а слѣдуетъ просить обоихъ не прерывать разговора въ самой его срединѣ; Продикъ увѣщеваетъ Прота-

гора и Сократа не гнѣваться за разномысліе другъ противъ друга, потому что и при разномысліи можно остаться друзьями.

Вообще Продикъ представляетъ здѣсь образчикъ своего спеціальнаго искусства, состоявшаго у него преимущественно въ тонкомъ различеніи синонимовъ, которое впрочемъ иногда переходило у него въ пустую игру словами. Такъ говоритъ онъ, обращаясь къ Критію: „и ты, кажется мнѣ, правъ, потому что тѣ, которые присутствуютъ при подобныхъ изслѣдованіяхъ, должны быть общими—обоихъ собесѣдниковъ—слушателями, но не единомышленниками обоихъ, ибо это не одно и то же. Я самъ желаю, чтобы вы, Сократъ и Протагоръ, сдѣлали другъ другу уступки, и хотя бы и были различнаго мнѣнія объ основаніяхъ (въ принципѣ), но не ссорились между собою, потому что и друзья, доброжелательствуя другъ другу, могутъ быть различнаго мнѣнія; враги же, зложелательствующіе одинъ другому, ссорятся между собою, живутъ въ раздорѣ", и проч.

Наконецъ, Гиппій предлагаетъ Протагору и Сократу рѣшеніе спора о продолженіи или прекращеніи борьбы между ними предоставить выбраннымъ отъ собранія судьямъ,—предпосылая такой возгласъ, въ которомъ представляетъ образчикъ своего спеціальнаго занятія природою: „Любезные присутствующіе здѣсь мужи! Я смотрю на всѣхъ васъ какъ на родственниковъ, друзей и согражданъ, но не по закону (потому что здѣсь было много чуждыхъ другъ другу людей и иностранцевъ), а по природѣ, ибо подобное сродно по природѣ съ подобнымъ; законъ же, насилуя людей, вынуждаетъ многое, что̀ противно природѣ" и проч.

Предложеніе Гиппія было одобрено всѣми слушателями, и они просили Протагора и Сократа избрать третейскаго, такъ сказать, судью.

Но Сократъ очень ловко отклонилъ это предложеніе, говоря, что это значило бы признать кого-либо превосходящимъ Протагора въ мудрости.

Съ своей стороны, онъ сдѣлалъ такое предложеніе: если Протагоръ не хочетъ отвѣчать ему коротко, то пусть онъ самъ спрашиваетъ его, Сократа, и онъ, Сократъ, постарается показать ему, какъ, по его мнѣнію, должно отвѣчать; но послѣ того какъ онъ, Сократъ, отвѣтитъ Протагору на всѣ его вопросы,

пусть Протагоръ такимъ же образомъ отвѣчаетъ на его, Сократа, вопросы. „Если же Протагоръ не захочетъ тогда отвѣчать мнѣ (говоритъ Сократъ), то мы, всѣ вмѣстѣ, будемъ просить его не испортить бесѣды нашей, а для этого уже не понадобится особый третейскій судья, потому что вы всѣ вмѣстѣ будете тогда исправлять эту должность“.

Всѣ слушатели согласились на предложеніе Сократа; что касается Протагора, то хотя онъ сперва не соглашался на это, но потомъ вынужденъ былъ уступить единогласному рѣшенію. Такъ оканчивается это промежуточное явленіе.

Въ этомъ явленіи Платонъ, выводя софистовъ, Продика и Гиппія, имѣлъ главнымъ образомъ въ виду:

1) Противопоставляя Протагора и Продика, представить въ нихъ два главныя направленія тогдашней софистики: этико-политическое, представителемъ котораго является здѣсь Протагоръ, и реторико-грамматическое, въ которомъ выше всѣхъ софистовъ стоялъ Продикъ.

2) Противопоставляя же Протагора и Гиппія, Платонъ хотѣлъ представить здѣсь два противоположныя соціально-политическія ученія тогдашнихъ софистовъ. Протагоръ является здѣсь представителемъ того односторонняго ученія, которое находитъ въ обществѣ и государствѣ разумнымъ и превосходнымъ все согласное съ существующими правами и обычаями, положительными законами и учрежденіями, переданное отъ предковъ, традиціонное, признавая это единственною нормою гражданской дѣятельности, принципомъ всей этики и политики. Гиппій же является здѣсь представителемъ того односторонняго ученія, которое ставитъ законъ природы принципомъ всей этики и политики, противоположнымъ нравамъ, и обычаямъ, положительнымъ законамъ и учрежденіямъ, потому будто-бы, что они противны природѣ.

Наконецъ 3) на короткой рѣчи Продика Платонъ хотѣлъ показать, что какъ бы ни тонко было анализировано понятіе, но если этотъ анализъ не будетъ основанъ на діалектическомъ развитіи понятія, то отъ такого анализа ничего не выиграетъ наука, философія.

Въ началѣ второго дѣйствія Протагоръ приводитъ слѣдующій стихъ изъ одного поэтическаго произведенія знаменитаго древ-

няго греческаго лирика Симонида. „Хотя трудно по истинѣ стать добродѣтельнымъ“ и т. д. „Ты знаешь это стихотвореніе (спрашиваетъ Протагоръ Сократа), или же хочешь, чтобъ я его продолжалъ?“

Сократъ. Не нужно продолжать, потому что я его знаю; оно-то именно особенно меня и занимало.

Протагоръ. Какъ тебѣ кажется: сказанное въ немъ вѣрно ли и хорошо сказано, или нѣтъ?

Сократъ. Хорошо и вѣрно.

Протагоръ. Хорошо ли сказано, если поэтъ впадаетъ самъ съ собою въ противорѣчіе?

Сократъ. Нехорошо.

Протагоръ. Но вѣдь далѣе въ этомъ же стихотвореніи поэтъ говоритъ: „Мнѣ не нравится мысль, высказанная Питтакомъ (однимъ изъ 7 мудрецовъ), который сказалъ: „Трудно быть добродѣтельнымъ“, потому что этого не думалъ онъ, не могъ сказать истинный мудрецъ. Слѣдовательно Симонидъ думаетъ, что, напротивъ, не трудно быть добродѣтельнымъ; итакъ Симонидъ самъ себѣ противорѣчитъ, утверждая противное: и что трудно стать добродѣтельнымъ по истинѣ, т.-е. истинно добродѣтельнымъ, и что нетрудно быть добродѣтельнымъ. Согласно ли это одно съ другимъ?

Сократъ. Мнѣ кажется, согласно (такъ что здѣсь нѣтъ противорѣчія). Не правда ли, Продикъ, *стать* и *быть* вѣдь не одно и то же?

Продикъ. Нѣтъ, это различныя понятія.

Сократъ. Итакъ Симонидъ не противорѣчилъ бы здѣсь самъ себѣ уже и тогда, если понимать его такъ: „Хотя трудно по истинѣ *стать* истинно добродѣтельнымъ, однако же не трудно *быть* добродѣтельнымъ“. Но дѣло въ томъ, что такъ не слѣдуетъ понимать это мѣсто въ стихотвореніи Симонида.

И вотъ Сократъ, подражая Протагору, въ длинной рѣчи разъясняетъ истинный смыслъ приведеннаго мѣста въ связи со всѣмъ стихотвореніемъ Симонида.

„Симонидъ (говоритъ онъ) хочетъ выразить, что хотя, говоря *по истинѣ*, и трудно человѣку *стать* добродѣтельнымъ, однакоже возможно; напротивъ, ставъ добродѣтельнымъ, не то что трудно, какъ говорилъ Питтакъ, пребыть человѣку навсегда

добродѣтельнымъ, а вовсе ему невозможно, потому что пребывать всегда, вѣчно добродѣтельнымъ свойственно только божеству. Но дабы быть добродѣтельнымъ, надобно сперва стать добродѣтельнымъ; а дабы стать добродѣтельнымъ, необходимо пріобрѣсть добродѣтель, или изучить добродѣтель, потому что кто никогда не былъ добродѣтельнымъ, не пріобрѣлъ добродѣтели, не учился ей, не знаетъ ея, тотъ не можетъ ни быть добродѣтельнымъ, ни не быть добродѣтельнымъ, подобно тому, какъ незнающій, такъ сказать, неизучившій врачебнаго искусства не можетъ быть вовсе врачомъ, ни хорошимъ, ни дурнымъ. Наконецъ, Симонидъ хотѣлъ здѣсь сказать, что такъ какъ человѣку невозможно пребыть всегда добродѣтельнымъ, то онъ, Симонидъ, и не порицаетъ за то человѣка, довольствуясь уже и тѣмъ, если человѣкъ старается не дѣлать ничего дурного".

Въ заключеніе этой рѣчи Сократъ, обращаясь къ Протагору, говоритъ: „Зачѣмъ людямъ, которые сами умѣютъ разсуждать, приводить миѳы, сказки, стихотворенія, вообще чужія мнѣнія? Потому лучше оставимъ все это въ сторонѣ и будемъ продолжать наше изслѣдованіе на основаніи собственнаго нашего разсужденія: или такъ, что ты будешь спрашивать, а я отвѣчать, или же, наоборотъ, такъ что я тебя буду спрашивать, а ты будешь отвѣчать".

Протагоръ сперва не рѣшался ни на то, ни на другое. Наконецъ, пристыженный Алкивіадомъ, который предложилъ Сократу продолжать бесѣду съ кѣмъ нибудь другимъ, и потомъ упрошенный прочими слушателями, Протагоръ объявилъ, что онъ готовъ отвѣчать Сократу на его вопросы.

Тогда Сократъ напоминаетъ Протагору, на чемъ остановились они въ первомъ дѣйствіи, а именно спрашиваетъ Протагора, все ли еще онъ думаетъ, что мудрость, благоразуміе, праведность, благочестіе и мужество суть существенно различныя части единой добродѣтели?

На это отвѣтилъ Протагоръ: „Я теперь заявляю тебѣ, что все это суть части единой добродѣтели, но что четыре изъ нихъ (кромѣ мужества) довольно сходны между собою; напротивъ, мужество существенно отличается отъ всѣхъ ихъ, потому что между людьми ты найдешь многихъ, которые весьма немудры,

неблагоразумны, неправедны, нечестны, а между тѣмъ необыкновенно мужественны“.

Но Сократъ, посредствомъ вопросовъ, на которые вынужденъ былъ отвѣчать Протагоръ, опровергъ и это послѣднее мнѣніе, доказавъ, что и мужество, какъ всѣ прочія добродѣтели, обусловливается знаніемъ,—именно знаніемъ того, чего должно бояться, какъ достойнаго порицанія, какъ дурного, злого, и чего не должно бояться, какъ достойнаго похвалы, какъ хорошаго, добраго, въ чемъ и состоитъ сущность, понятіе мужества, какъ добродѣтели.

Тогда Протагоръ вынужденъ былъ взять назадъ свое слово, что мужество существенно отлично отъ прочихъ добродѣтелей, и признать, что всѣ пять добродѣтелей суть существенно сходныя между собой, а не суть различныя части единой добродѣтели, основываясь всѣ на знаніи.

Тогда Сократъ заявилъ слѣдующее: „Всѣ вопросы, которые я предлагалъ тебѣ, Протагоръ, дѣлаю я съ тѣмъ только намѣреніемъ, чтобы изслѣдовать, каково все тò, чтò относится до добродѣтели, и чтò такое добродѣтель вообще, потому что я знаю, что если это будетъ выяснено, то выяснится вмѣстѣ съ тѣмъ и тò, о чемъ я и ты говорили такъ много, а именно: я утверждалъ прежде, что добродѣтель неизучима, а ты, напротивъ, защищалъ ея изучимость. И вотъ мнѣ кажется, что результатъ нашихъ изслѣдованій, къ которому мы пришли *теперь*, таковъ, что посторонній человѣкъ, выслушавъ насъ до конца, можетъ упрекнуть насъ и посмѣяться надъ нами, сказавъ намъ: „странные вы люди, Сократъ и Протагоръ! Между тѣмъ какъ ты, Сократъ, прежде говорилъ, что добродѣтель неизучима, теперь ты старался самъ себѣ противорѣчить, доказывая, что все (всѣ добродѣтели) есть знаніе (ἐπιστήμη), (т.-е.) и праведность (δικαιοσύνη), и благоразуміе (σωφροσύνη), и мужество (ἀνδρεία); если это такъ, то такимъ образомъ всего лучше было бы доказать, что добродѣтель изучима. Потому что если добродѣтель дѣйствительно есть знаніе, какъ ты, Сократъ, стараешься доказать, тобыло бы странно отрицать ея изучимость. Напротивъ, Протагоръ, который *прежде* признавалъ добродѣтель изучимою, старался *теперь* доказать тому противное:

утверждая, что она вовсе почти не есть знаніе, онъ тѣмъ самымъ отрицаетъ ея изучимость".

„Я съ своей стороны (говоритъ Сократъ Протагору), по разъясненіи этихъ вопросовъ, желалъ бы опять обсудить съ тобою, изучима или неизучима добродѣтель".

Протагоръ похваляетъ Сократа за такое его рвеніе, за желаніе провѣрить снова ихъ изслѣдованіе добродѣтели; даже отзывается о Сократѣ, что изъ всѣхъ, съ кѣмъ онъ сходился, выше всѣхъ цѣнитъ Сократа, особенно изъ всѣхъ сверстниковъ Сократа по лѣтамъ, прибавляя, что онъ нисколько не удивится, если Сократъ найдетъ себѣ мѣсто въ числѣ тѣхъ людей, которые пріобрѣли себѣ имя мудрецовъ (σοφοί).

Но онъ отклоняетъ дальнѣйшее изслѣдованіе, понимая, что изъ доказанной Сократомъ мысли, что добродѣтель основывается на знаніи, уже само собою слѣдуетъ, что добродѣтель изучима. Онъ говорилъ, что объ этомъ предметѣ (объ изучимости и неизучимости добродѣтели) онъ готовъ поговорить съ нимъ въ другой разъ, когда пожелаетъ Сократъ; теперь же время перейти и къ другимъ предметамъ.

„Согласенъ (отвѣчалъ Сократъ), потому что и мнѣ давно надобно было бы уйти отсюда; только въ угоду Каллія остался я здѣсь".

„Поговоривши такимъ образомъ и послушавши (говоритъ Сократъ своимъ друзьямъ, слушавшимъ его разсказъ), мы ушли" (т. е. Сократъ и Гиппократъ).

Въ этомъ второмъ дѣйствіи роли Протагора и Сократа перемѣняются въ томъ отношеніи, что въ первомъ дѣйствіи Сократъ показываетъ видъ, будто бы онъ противникъ ученія объ изучимости добродѣтели, а во второмъ дѣйствіи показываетъ, что добродѣтель есть знаніе, а слѣдовательно она изучима. Напротивъ, Протагоръ, защищавшій въ первомъ дѣйствіи изучимость добродѣтели, не можетъ однакоже рѣшиться на то, чтобы признать добродѣтель знаніемъ.

Миѳу о Промеѳеѣ и Эпимеѳеѣ, предлагаемому Протагоромъ въ первомъ дѣйствіи, противопоставляется во второмъ дѣйствіи Сократово разъясненіе стихотворенія Симонида. Какъ тамъ восхваляется Зевсъ, какъ виновникъ правды и благочестиваго, нравственнаго стыда, совѣсти, а слѣдовательно и благочести-

выхъ нравовъ, въ противоположность Промеѳею, дѣйствующему только въ виду удовлетворенія матеріальныхъ потребностей человѣка; такъ здѣсь восхваляется божество, какъ неизмѣнное, вѣчное добро, въ противоположность человѣку, который только съ трудомъ можетъ стать добрымъ, и для котораго невозможно *всегда* быть добрымъ.

Начатый въ первомъ дѣйствіи отвѣтъ на вопросъ объ изучимости добродѣтели снова подымается и заключается во второмъ дѣйствіи; ибо даже и мужество, которое многимъ казалось всего болѣе независимымъ отъ знанія, признается, также какъ обусловленное знаніемъ, а слѣдовательно есть также элементъ понятія добродѣтели, которая *вся* обусловливается необходимо истиннымъ знаніемъ.

Но дабы добродѣтель была знаніемъ, ея понятіе прежде всего должно было представить какъ нѣчто опредѣленное, въ себѣ самомъ заключенное, замкнутое, т.-е. добродѣтель должна быть единою, такъ что тò, чтò мы называемъ добродѣтелями, суть не болѣе, какъ различныя стороны всеобщаго понятія добродѣтели, въ основаніи котораго лежитъ знаніе.

Восхваляемому въ первомъ дѣйствіи Протагоромъ изображенію аѳинскаго воспитанія, основывающагося только на привычкѣ и преданіи, противопоставляется во второмъ дѣйствіи изображеніе того сознательнаго стремленія къ добродѣтели, которое, при всякомъ поступкѣ старается съ точностью взвѣшивать возникающее изъ него въ настоящій моментъ чувство удовольствія съ удовольствіемъ, слѣдующимъ за поступкомъ,—стремленія, которое хотя не есть еще добродѣтель въ строгомъ смыслѣ этого слова, но уже исходитъ изъ такого принципа, который былъ чуждъ добродѣтели привычной, традиціонной, вовсе не сознающей разумныхъ причинъ, почему должно поступать такъ, а не иначе.

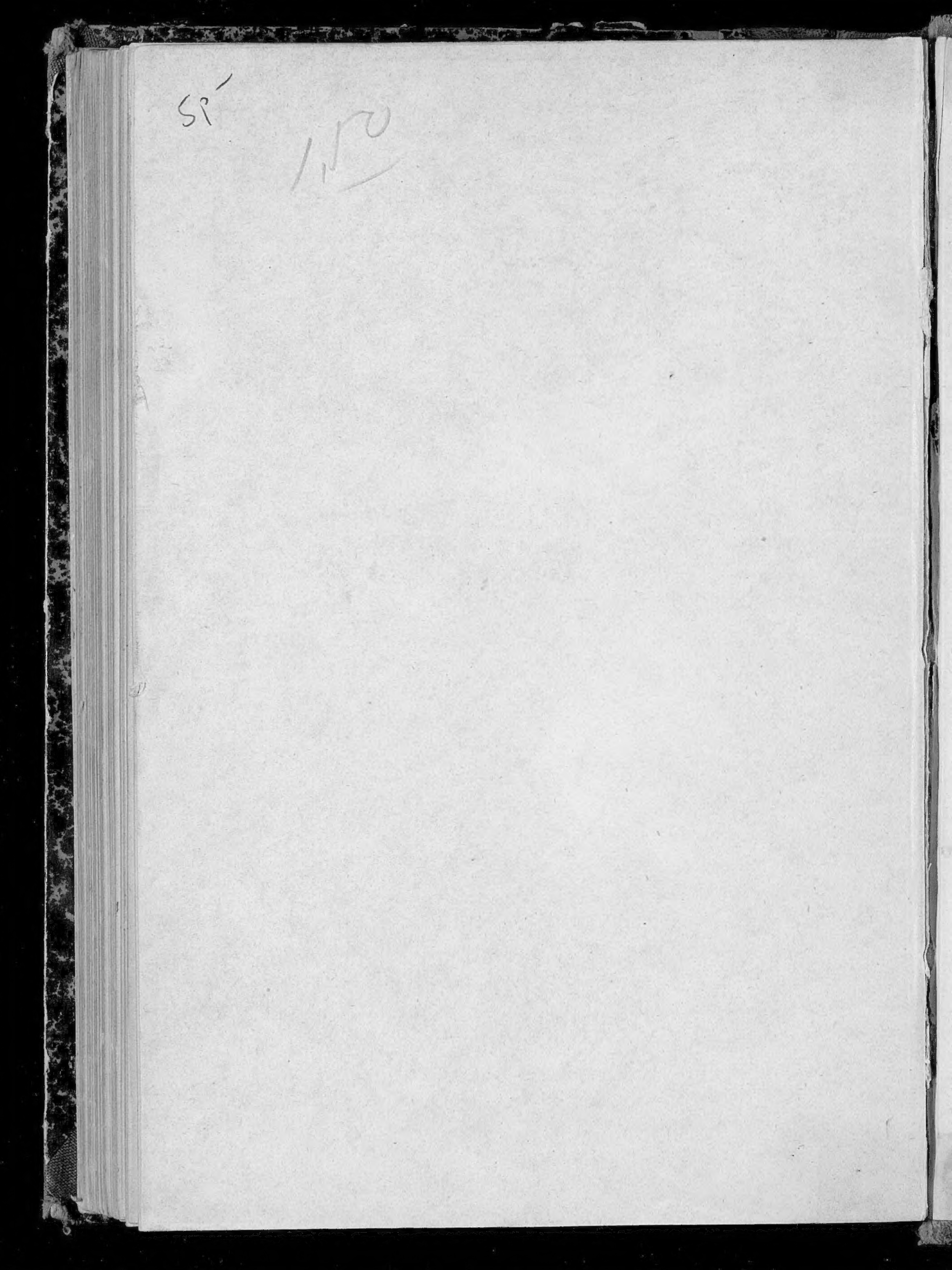
Вообще главная цѣль всего этого Платонова разговора состояла въ томъ, чтобы показать единство добродѣтели и вытекающую изъ него ея познаваемость, изучимость.

Дабы развить понятіе, сущность добродѣтели съ его различныхъ сторонъ и показать, что основа этого понятія есть знаніе, или, выражаясь коротко, что добродѣтель есть знаніе; дабы поставить это положеніе въ его чистотѣ, защитить его

отъ недоразумѣній и отъ ложнаго пониманія и доказать, что истинная добродѣтель немыслима безъ критерія знанія, и такимъ образомъ положить твердое основаніе для всей этики, въ смыслѣ ученія о добродѣтели, для всей дикеологіи въ смыслѣ ученіе о праведности, какъ общественной добродѣтели, и для всей политики, какъ ученія о государственномъ устройствѣ и управленіи, Платонъ представилъ здѣсь въ связи и развилъ главныя положенія Сократова ученія о добродѣтели, и защитилъ ихъ отъ нападковъ со стороны ихъ противниковъ.

Эти противники состояли частью изъ послѣдователей софистовъ съ ихъ заблужденіями — опасными, но ослѣпительными своимъ блескомъ, частью изъ приверженцевъ традиціоннаго гражданскаго и политическаго быта, которые изъ лѣни или самодовольствія противились требованію Сократа познать ту истину, что гражданская добродѣтель и политика должны быть основаны на раціональномъ, философскомъ знаніи, а не просто на привычкѣ и преданіи.






00070424
ЮФ СПбГУ

